

**DIEZ AÑOS DE REFLEXIÓN SOBRE
LA *RELIGIOSIDAD POPULAR*
DESDE LA ANTROPOLOGÍA Y LA
FILOSOFÍA.**

**SELECCIÓN DE TEXTOS I
(Parte Teórica)**

Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes

2018



Diez años de reflexión sobre la *Religiosidad Popular* desde la antropología y la filosofía. Selección de textos I (Parte Teórica)

Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes



COLECCIÓN: Antologías, 1



CDMX, 2018

D.R. Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes

Hecho en México

**Diez años de reflexión sobre la
Religiosidad Popular desde la
antropología y la filosofía.
Selección de textos I
(Parte Teórica)**

Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes

ÍNDICE

PRESENTACIÓN	7
I. UTILIDAD TEÓRICA DE UN TÉRMINO PROBLEMÁTICO: LA RELIGIOSIDAD POPULAR	11
II. NOTAS BÁSICAS A CONSIDERAR EN LA REFLEXIÓN INTERDISCIPLINAR SOBRE LA RELIGIOSIDAD POPULAR COMO PROBLEMA SOCIOCULTURAL	39
III. DE DIOS PERSEGUIDOS A SANTOS SOSPECHOSOS. PROCESOS DE REFORMULACIÓN SIMBÓLICA EN LA RELIGIOSIDAD POPULAR INDÍGENA MEXICANA	71
IV. SANTO SEÑOR DON DIABLO... RUEGA POR NOSOTROS RESIGNIFICACIÓN DEL DIABLO COMO PERSONAJE NUMINOSO EN UN CONTEXTO INDÍGENA MEXICANO	101
V. CIMIENTOS TERRENALES DE LA SACRALIDAD: ENTRE LA TRASCENDENCIA DESEADA Y LA INMANENCIA INSOSLAYABLE. APORTES AL ESTUDIO RELIGIOSO DESDE LO POPULAR	121
VI. APUNTES TEÓRICOS PERTINENTES EN EL ANÁLISIS INTERDISCIPLINAR DE LA RELIGIOSIDAD POPULAR EN CONTEXTOS URBANOS: ALCANCES, LÍMITES E IMPLICACIONES EN LA REALIDAD SOCIAL ...	149

VII. CANONIZACIONES POPULARES EN AMÉRICA LATINA: JUEGOS DE PODER Y REFERENTES DE IDENTIDAD	221
VIII. LA TRADICIÓN ORAL EN CONTEXTO RELIGIOSO COMO REFUGIO DE INTERSUBJETIVIDAD FRENTE AL EMBATE DESPERSONALIZADOR DE LOS PROYECTOS MODERNIZADORES EN MÉXICO	253

PRESENTACIÓN

Estos dos primeros números que inician la colección de "Antologías" del proyecto Senda Libre, están dedicadas a una selección de textos sobre Religiosidad Popular en la reflexión que desde la culminación de mis estudios de doctorado (en diciembre de 2007) he venido realizando ininterrumpidamente desde mis ámbitos formativos de la filosofía y la antropología. Fue precisamente en este segundo ámbito durante la formación de posgrado en historia y etnohistoria, que en la ENAH bajo la tutela de la Dra. Johanna Broda, se fue consolidando esta línea de investigación bajo el concepto de "religiosidad popular" con raíces antropológicas nutriéndose de los planteamientos de Gilberto Giménez, Félix Báez-Jorge, Noemí Quezada, Luis Millones y por supuesto de la propia Johanna Broda, que orientaron este enfoque y su aplicación en los datos de campo recabados en fiestas y cultos populares en comunidades rurales de ascendencia indígena.

Posteriormente, en el ámbito de intercambio académico colegiado en la Maestría de Pastoral Urbana de la Universidad Católica Lumen Gentium, la confrontación de ideas y el análisis de campo en contextos urbanos llevó a orientar este enfoque teórico a los fenómenos religiosos populares urbanos, en una rica interacción auspiciada en las personas de mis colegas y amigos: el Mtro. Alejandro Gabriel Emiliano Flores y el Dr. Jesús Antonio Serrano Sánchez, la cual ha resultado de lo más fructífera.

El entrecruzamiento con la filosofía se debió a mi desarrollo profesional docente en las licenciaturas y posgrados tanto de filosofía como de teología, en la Universidad Intercontinental, como en la Universidad Católica Lumen Gentium y un breve, pero fructífero plazo de tiempo en la ENAH, impartiendo algunas asignaturas filosóficas a los estudiantes de la licenciatura en antropología social. Esta actividad docente fue paralela a ese período de formación tanto en la maestría como en el doctorado, lo cual inevitablemente fusionó distintas proveniencias disciplinares en la reflexión sobre este tema.

Así pues, la publicación de estas antologías surgió en primera instancia como un aporte celebrativo a 10 años de la obtención del doctorado, pero al realizar la conjunción de los textos, saltó a la vista la distinción que dió origen a la división de estos dos números: una parte de aportes reflexivos teóricos y otra de presentación descriptiva de casos concretos en distintos contextos sociales. En todo caso, no es ni lo primero ni lo último en ser dicho al respecto, sino un humilde aporte de un trabajo sistemático que ha logrado generar grupos de investigación y líneas académicas que han logrado posicionarse y obtener cierto éxito. En todo caso, recuerdo e insisto, que la motivación primera son mis estudiantes, presentes y pasados, que me congratulo en presentarles esta herramienta de acceso a un material que disperso representa ciertas dificultades prácticas el acceder a él. En este sentido, es pretexto de continuar un diálogo acerca de una serie de fenómenos muy complejos e intrincados que merecen el abordaje interdisciplinar, plural y dialógico, que solo será fructífero en la interacción de voces diversas.

Insistimos entonces que esta sección de Antologías de Senda Libre, pretende ser un aporte académico a la actividad docente, por ello, reúne textos previamente publicados ya sea en revistas, libros o tesis, de uno o varios autores, para facilitar en el aula el acceso a los estudiantes a los textos que en conjunto abordan una problemática definida.

Dada esta característica de compilación de trabajos diversos, tanto en tiempo como en formato editorial, hemos dado unificación básica a la conjunción aquí presentada, en el sentido de una homologación en interlineado, tipo de letra, márgenes y paginación, pero conservando la diferencia de cada texto en los criterios de citación y notas que siguieron en las editoriales que originalmente publicaron los trabajos. Sea cual fuere el criterio dejado, cada texto se agota en sí mismo en comprensión y aparato crítico, así como cuadros e imágenes.

La distribución de los textos en el índice -es importante señalarlo- será diferente en el número uno que en el dos. En el primer caso, los textos no siguen un orden cronológico de publicación, sino un orden expositivo que pretende

condensar los aportes que considero principales a lo largo de esta década empezando por las bases de uso de "la religiosidad popular" como categoría de análisis en la antropología y herramienta valiosa de interpretación de una realidad social que desborda completamente los ámbitos piadoso devocionales. Hasta llegar a las ramificaciones de este concepto en su aplicación, ya sea en contextos rurales, urbanos, hasta llegar a la posibilidad de hablar de una incipiente religión posmoderna.

En el segundo número, sí seguiremos un orden cronológico, respetando las fechas de publicación de los casos presentados, sabiendo que es una miscelánea de casos concretos que no llevan secuencia entre sí, sino que pretenden ilustrar el tema en la aplicación de esta metodología en la observación en campo en diversos contextos, tanto rurales como urbanos.

Me disculpo de antemano por los imponderables de una compilación como esta, por sobre todo: las repeticiones, inevitables, aunque tratando de cuidar su no-exceso, suprimiendo en algunos textos partes del original, debidamente indicado en su momento dentro del cuerpo. Aún así, me parece un aporte valioso en su conjunto, que seguramente en el uso e interacción con colegas y estudiantes habremos de descubrir los huecos, saltos teóricos y demás elementos por desarrollar que aún falten a esta propuesta que me parece augura un futuro aún extenso en el corto y mediano plazo en la reflexión antropológica en diálogo y confrontación con la parte eclesiástica.

No puedo terminar esta sencilla presentación de estos dos primeros números de la colección "Antologías" del proyecto editorial Senda Libre, sin mencionar y agradecer a mis dos queridas amigas y colegas, las doctoras Alicia María Juárez Becerril y Alba Patricia Hernández Soc, que juntos conformamos el equipo coordinador del Grupo Interdisciplinar de Estudios e Investigaciones sobre Religión Popular, cuyo órgano de difusión electrónico propio es la Biblioteca Virtual de Religión Popular (www.bibliotecavirtualdereligionpopular.com) que es el sitio donde se hospeda este proyecto de Senda Libre. Su cercanía y complicidad en los

proyectos conjuntos ha generado espacios como este que dan fruto en claro enriquecimiento de nuestros propios trabajos y logros.

CDMX, 3 de mayo de 2018.

(Fiesta de la Santa Cruz)

Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes



LA SANTA CRUZ, ACATLÁN, GRO.

I. UTILIDAD TEÓRICA DE UN TÉRMINO PROBLEMÁTICO: LA RELIGIOSIDAD POPULAR

FUENTE ORIGINAL DE PUBLICACIÓN:

Johanna Broda (coord.), *Religiosidad Popular y Cosmovisiones Indígenas en la Historia de México*, INAH- ENAH, Materiales de apoyo a la docencia/Bitácora, México, 2009, pp. 21-33.(ISBN 978-607-484-002-5).

El concepto de religiosidad popular, en muchos casos, se presta a subestimación, pues se le toma como una especie de catolicismo “de segunda”, practicado por las masas ignorantes, frente a un catolicismo original, preservado por una élite exclusiva y excluyente, que preserva su pureza, la cual es el clero. De esto, se desprende la concepción de la existencia de un catolicismo correcto, y uno desviado o desvirtuado por impurezas de prácticas medio paganas, que es –en ciertos puntos y bajo ciertas circunstancias- tolerado por el clero.

Sin embargo, desde el análisis antropológico, se hace evidente que en el problema de la religiosidad popular subyace una relación de poderes que se enfrasca en una lucha constante, lo cual no implica en modo alguno la ruptura total de las partes enfrascadas, pues a la par de ese conflicto se dan negociaciones, consensos y acomodos continuos entre la iglesia oficial y los actores de la religiosidad popular.

Dentro de las prácticas religiosas indígenas y populares contemporáneas, destaca la complicada organización social que gira en torno a los santos, los cuales, como personajes sobrenaturales, están cargados de significados, roles y funciones específicas dentro de la vida del pueblo que los separa radicalmente de la concepción cristiana católica oficial. Poco importa si se trata de una cruz, un Cristo, una Virgen o un santo cualquiera, todos son “los santos” o “santitos”, como cariñosamente los nombran en los pueblos. No hay distinción nominal para referirse a Cristo, la Virgen, una Santísima Trinidad, un arcángel, San José, Santa

Catarina o San Juan, todos son genéricamente referidos como los santos o las santas. En el caso de los personajes femeninos, todas son llamadas también vírgenes. Evidentemente esto no proviene de la enseñanza clerical, sino que más bien responde a una incorporación local que estos pueblos han hecho de sus imágenes a su contexto cultural, resignificándolas, conservando una coherencia con su tradición religiosa ancestral, y conviviendo –en mayor o menor medida- con la religión oficial.

Pareciera como si la iconografía de las imágenes religiosas impuestas por los evangelizadores en contextos indígenas, hubiera sido leída desde otros parámetros culturales, dando lugar a una interpretación india de dichas imágenes. Una interpretación que resultó más acorde a su propia visión del entorno, tanto natural como sobrenatural, la sociedad humana y la organización social que los sustenta. El problema que aquí se plantea, incluye la pregunta acerca de cómo interpretaron estos pueblos campesinos de ascendencia indígena, desde su cosmovisión, las imágenes religiosas cristianas insertadas en su espacio. Es decir, desde su propia perspectiva interpretativa de lo sobrenatural y su relación con lo humano, ¿qué roles le fueron asignados a las imágenes dentro de la vida del pueblo?, ¿cómo eligieron, de entre todo el repertorio traído por los primeros evangelizadores europeos, a los santos más importantes desde el punto de vista indígena?, ¿qué jerarquía establecen entre ellos?, ¿qué relación tienen con las fuerzas de la naturaleza y otros seres sobrenaturales de tradición mesoamericana, como los aires, la lluvia, el dueño del monte, etc.? Todas estas preguntas y las demás que surjan siguiendo esta línea, no pueden entenderse como un dato aislado del contexto social. Así pues, la hipótesis de la que partimos es la siguiente: las imágenes de los santos en las comunidades campesinas de origen indígena fueron reinterpretadas de acuerdo a la cosmovisión propia de los pueblos donde se implantaron, alejándose considerablemente de la explicación piadosa del clero para ser adoptados como entidades sobrenaturales cuyas funciones específicas corresponden a las necesidades históricas concretas de los hombres

que les rinden culto, incorporándose con otras personalidades de carácter igualmente sobrenatural que definitivamente no provienen de la explicación cristiana, sino que corresponden a una concepción mesoamericana. Dicha adaptación o reformulación de los santos, no opera exclusivamente a nivel de un pueblo en particular, sino que es una constante en un conglomerado de numerosos pueblos que se engarzan en una región, auspiciando –en cierta medida- sus relaciones sociales en la figura de los santos y las amistades y parentescos que éstos tienen entre sí

Las reflexiones que presentaré a continuación surgieron a partir de los proyectos de investigación trabajados en el posgrado de Historia y Etnohistoria de la ENAH, uno, terminado en el 2004 y presentado como tesis de maestría, en el que se trabajó el papel de los mayordomos y los santos en la dinámica de la religiosidad popular en el pueblo de Xalatlaco, Estado de México, y el otro proyecto, finalizado en el 2007 y presentado como tesis de doctorado, en el que trabajamos en el estado de Morelos y las partes del estado de México colindantes con él, donde registramos numerosas poblaciones en las que se dan muchas relaciones entre pueblos auspiciadas por las figuras de los santos, donde destaca el complejo organizativo en derredor de ellos.

Delimitación del término “religiosidad popular”

Gilberto Giménez, en *Cultura Popular y Religión en el Anáhuac* presenta una delimitación del problema de la religiosidad popular que nos es muy útil, (Cfr. Giménez, 1978, pp. 11-13). Sostiene que dicha delimitación se da en tres coordenadas:

- *Eclesiástico-institucional*; donde se hace hincapié en la autonomía de la religiosidad popular respecto a la institución eclesial en cuanto a normas y control pastoral. Esto se opone radicalmente a la concepción desde la ortodoxia católica a considerar a la religiosidad popular como una

desviación, permitiendo la distinción entre lo oficial y lo no oficial, lo válido y lo inválido, pues el punto de referencia institucional es polarizante y excluye lo que escapa a su comprensión y control.

- *Socio-cultural*; hay una relación marcada entre los estratos populares marginados con la religiosidad popular, por lo que el campo, los suburbios y las zonas urbanas populares son donde florecen las expresiones populares en lo religioso.
- *Histórica*; la religiosidad popular, suele presentarse como la forma de religiosidad resultante del cruce de las religiones indígenas precolombinas con el catolicismo español de la Contrarreforma.

Muy acorde a esta tercer coordenada propuesta por Gilberto Giménez para definir la religiosidad popular, Félix Báez señala que en el estudio de la religiosidad de las comunidades indígenas actuales se han suscitado muchas discusiones encontradas que sostienen una variada gama de posturas cuyas tonalidades van desde la afirmación de que los indígenas, en el momento de la conquista, dejaron de lado sus antiguas costumbres y creencias para abrazar incondicionalmente el cristianismo al modo ibérico medieval, hasta los que afirman –en el otro extremo- que los indígenas continuaron intactos sus rituales y creencias con una fachada cristiana, sin incorporar ningún elemento de éste en sus prácticas religiosas. Sin embargo, hay que tener en cuenta que desde el primer momento del contacto entre españoles e indígenas hubo procesos sociales, religiosos e ideológicos de reinterpretación y asimilación de los nuevos elementos culturales, lo cual implica un proceso dinámico de percepción, exclusión o incorporación. Queda claro entonces que “las modalidades del catolicismo popular en las diferentes comunidades étnicas son producto de un complejo proceso que, iniciado en la etapa colonial, mantiene una singular dinámica transformadora”, (Báez-Jorge, 2000, p. 64). Luis Millones con referencia a este tema, escribe desde su experiencia en Perú:

Una vez organizada la iglesia cristiana en el virreinato comprendió que eran los dioses locales, aquellos que se reverenciaban en el nivel comunal o familiar, los que resistirían con más éxito la encendida prédica de los misioneros. Desde un principio se les privó de sus imágenes, pero eso no disminuyó la voluntad de los creyentes, que refugiaron su fe en lugares apartados o en los propios altares de los templos católicos, a despecho del sacerdote y los indios cristianizados. (Millones 1997, p.13).

Es evidente que la forma como los indígenas se apropiaron de ciertos elementos cristianos, fue –y sigue siendo en los pueblos de ascendencia indígena– muy creativa, logrando integrar en su cosmovisión a nuevos personajes sobrenaturales, pero no por sustitución, sino por un proceso selectivo y de refuncionalización acorde a sus necesidades, dando por resultado una vivencia religiosa muy peculiar que aparentemente comparte mucho con la visión cristiana de la iglesia oficial, pero que en realidad es muy diferente en sus presupuestos y sus fines.

Parte de este proceso se puede entender si se considera que desde la época del primer contacto entre indígenas y españoles, los evangelizadores dejaron muchos huecos que los indígenas tratarían de llenar desde su propia perspectiva interpretativa acerca de la divinidad, el cosmos y la participación humana con ellos. Nuevamente recurro a Millones, pues lo expone de manera muy ilustrativa:

[...] Las imágenes quedaban expuestas a los fieles en el templo de su localidad. A falta de la palabra explicativa del clero, a los pies de cada imagen fue naciendo otra historia, lejana a los martirios de los primeros tiempos de la cristiandad, o bien conformando versiones paralelas a la vida de Cristo, pero que al entroncarse con las tradiciones locales (muchas de origen precolombino) terminaban por conformar lo que hoy ya está consagrado como parte de la historia del pueblo y de su patrono. [...] Al carecer de la voz oficial de la iglesia, o si ella ejerce violencia inaceptable sobre los patrones culturales del pueblo, éste recurre a su capacidad de “leer” de manera distinta la expresión y parafernalia del santo, virgen o cristo expuestos en los altares. Por encima de la doctrina oficial, cada comunidad ha establecido un diálogo personal con su patrono. Sus rasgos, sus vestidos, sus atributos, fueron poco a poco reflejando las angustias y esperanzas de sus fieles,

convirtiéndose en espejos culturales. En el diario entrecruzar de sus miradas, unos y otros terminaron por borrar las distancias de sus respectivas proveniencias. (Millones 1997, pp.74-75).

Esto no implica que la religiosidad popular de ascendencia indígena actual sea consecuencia de que los indios no fueron evangelizados correctamente, en el supuesto de que si lo hubieran sido, no tendrían esas “desviaciones” en su forma de vivir la religión cristiana. La religiosidad popular indígena no es escisión del cristianismo producto de ignorancia o terquedades de los indios, sino una expresión cultural original que respondió –y lo sigue haciendo- a las necesidades sociales de las comunidades que la viven.

Es claro que las realidades culturales y étnicas que vive un grupo, impulsan dinámicas comunitarias que se perfilan desde el interior de la historia de la misma comunidad. Dentro de esas dinámicas comunitarias, los cultos populares han jugado un papel muy importante en la renovación cultural frente a la hegemonía no-indígena, hasta el punto de hacer una completa reinterpretación y refuncionalización de lo que el grupo hegemónico presenta como lo “oficial”, sirva aquí solamente como ilustración lo apuntado por Renata y Luis Millones desde su experiencia en el Perú al registrar la fiesta de Santa Rosa:

Como en Quites, la imagen invocada responde sobre todo a la necesidad de asegurar la fertilidad de la tierra y los animales domésticos. Pero como Madre Tierra, su culto engloba otros significados, que bien pudieran estar perfilándose en la representación de Atahualpa u otros actos durante el festival. De cualquier manera, lo que está ausente y sin nostalgias es la historia canónica de Santa Rosa. Otra historia, compuesta y narrada por los maestros o amautas locales la ha reemplazado irremediabilmente. (Renata y Luis Millones, 2003, p. 105).

Así pues, la religiosidad popular se perfiló desde el interior de las comunidades como una estrategia de diferenciación entre lo propio y lo ajeno, donde lo propio reconoce lo ajeno, selecciona algo, lo reformula y finalmente se lo apropia. En la apropiación que los indígenas hacen de elementos cristianos como

los santos, la virgen, Cristo, la cruz, etc., se percibe una integración de éstos a su práctica agrícola, atribuyéndoles ciertas características y poderes que solo se valoran en ese contexto campesino.

La concepción de la divinidad y el control de la liturgia, dos puntos a considerar

La misma forma indígena de entender a los seres sobrenaturales y las obligaciones para con ellos es esencialmente diferente a la cristiana. En el cristianismo la divinidad es –en principio- inalcanzable para el hombre, pero ésta, por un acto de su generosidad, decide hacerse cercana a la humanidad, en consecuencia, el hombre debe estar siempre agradecido con ella, honrarla y darle todo el culto posible sin esperar nada a cambio, pues la divinidad la merece por sí misma. El acto primero vino de la voluntad divina, y el hombre estará eternamente endeudado, cualquier noción de coerción a lo divino, o de obligación de ésta para con el hombre no tienen cabida en la ortodoxia cristiana. Muy por el contrario, entre los indígenas es común encontrar la concepción de reciprocidad en la relación con lo divino, una reciprocidad semejante a la existente en sus relaciones sociales al interior del pueblo. A Cristo, la Cruz, la Virgen, los santos, los aires, los cerros, se les da –en la ofrenda- y eso crea cierta obligación en quien recibe. A su vez, la gente cuando da, está dando de lo recibido en la cosecha y otras actividades, donde reconoce el apoyo recibido por los seres sobrenaturales. En este sentido, la ofrenda indígena no tiene el sello de sumisión y desinterés que reclama el cristianismo tradicional. Sólo en esta lógica se puede entender que en ciertas comunidades campesinas se “castigue” a los santos, cuando faltan las lluvias, sacándolos del templo y “parándolos” en el sol, o cualquier otro tipo de presión ejercida sobre el santo para que cumpla con su obligación.

Entre los campesinos de estas comunidades, es interesante señalar que su ámbito cultural, -al menos el relacionado con el ciclo agrícola- tiene que ver con una interacción entre el hombre, lo divino y la naturaleza, con un resultado siempre

esperado en la realidad tangible. Así, podemos adelantar que en la expresión concreta de la religiosidad popular se articulan de manera única la organización tanto social, como religiosa y también la productiva. De esta manera, no se pueden disociar cosmovisión, rituales, ciclo agrícola -u otro ciclo productivo-, cargos civiles y religiosos, relaciones sociales, personajes sobrenaturales, etc. Además, es evidente que los procesos sociales que se ponen en juego dentro de los fenómenos religiosos en las prácticas religiosas populares, tienen que ver de manera directa con el control del ámbito ritual. En realidad se trata de un conflicto por el control de la liturgia, pues como bien han señalado Gilberto Giménez (1978) y Félix Báez-Jorge (1998), en la religiosidad popular es evidente una gestión laica, que no rompe con las instancias oficiales del clero, pues las requiere en ciertos momentos, pero son las autoridades locales las que organizan el ritual popular, quienes deciden en qué momentos y hasta dónde, les es permitido ingresar al clero, para después retirarse y permitir el desenvolvimiento de la celebración de la fiesta. En este orden de ideas, traemos a colación lo escrito por José Luis González, quien apunta lo siguiente:

Entre otras cosas, la historia del cristianismo popular es la historia del despojo de las responsabilidades de los laicos y de la concentración del poder religioso en manos de una élite excluyente y exclusiva. En ese sentido, podemos decir que una buena parte de los elementos de la religión popular se configuran como reacción contra el supuesto poder absoluto del clero en la gestión de los bienes de salvación. Que ocasionalmente se acuda a los funcionarios institucionalmente establecidos como ministros (sacerdotes), no invalida el carácter constitutivamente laico de todas las formas del cristianismo popular. Lo que decimos será perfectamente comprensible para quienes estén familiarizados con los rituales populares mexicanos de las fiestas patronales, sistema de mayordomías, funcionamiento de las cofradías, peregrinaciones y santuarios, rituales familiares cotidianos, rituales fúnebres populares, etc. En todas estas instancias, el pueblo (por consiguiente los laicos) es el organizador y conductor de su experiencia religiosa, así como el administrador de los bienes simbólicos. En tales casos la participación del clero es muy escasa, controlada y delimitada. Se trata del espacio de la religión popular. (José Luis González, 1996).

La separación que se aprecia entre la festividad indígena y los patrones oficiales de celebración litúrgica en la ortodoxia eclesial, nos llevan a deducir que las motivaciones en uno y otro lado son diferentes y lo que se busca con la celebración responde también a intereses distintos. El santo en este contexto de religión popular, en su función pragmática operante en el orden material, devela una diferencia radical entre la concepción religiosa católica oficial y la concepción religiosa popular. La primera invierte sus esfuerzos en una apuesta que no ha de ganarse en esta vida, mientras que la segunda invierte y gana aquí en esta vida.

El papel de los santos como intermediarios entre Dios y los hombres, interpretación propia de la ortodoxia católica, no es un elemento que destaque en la forma como los santos se han integrado a la vida de muchas comunidades indígenas, las cuales han valorado a sus imágenes como miembros activos de la sociedad humana, que reciben del pueblo, pero también deben corresponder, pues son parte de él. Esta diferencia en la interpretación del papel de los santos, responde a que la religiosidad popular no es un residuo de la ortodoxia oficial, y por ende, se debe reconocer como un proceso paralelo a esta religión oficial, con una lógica propia que responde a necesidades concretas de la comunidad que le da forma y vida. Es entonces comprensible que se produzca una tensión continua entre la religión oficial y sus normas canónicas y la vivencia concreta de la religiosidad popular.

Claves estructurales de la religiosidad popular

Tratar acerca de la religiosidad popular sin tocar aquellos elementos evidentes y visibles que posibilitan su expresión original en medio de las diferentes comunidades, sería abstraer un proceso que es rico en manifestaciones históricas y sociales concretas.

a.) Imágenes de santos

Los santos se muestran como verdaderos actores al interior de los pueblos y son significantes no sólo a nivel particular sino comunitario. Los santos se hacen

propios, se les viste como se visten los habitantes del pueblo, se les venera y trata como a personas vivas, e incluso se les castiga cuando no cumplen con sus obligaciones que están supuestas deben cumplir. No podemos dejar de destacar lo que Millones llama "la violencia de las imágenes" en ese proceso de apropiación de los nuevos seres sobrenaturales cristianos presentados a los indios, pues como él mismo señala en su ensayo sobre San Bartolomé, "la explicación cristiana de las pinturas y esculturas de San Bartolomé en algún momento fue superada por la violencia de las imágenes. Ellas convocaron una interpretación diferente basada en la historia cultural de los Andes y, en una ideología en formación, que resultaba más cercana a las circunstancias sociales en que vivía el poblador andino". (Millones 1997, p. 55). Esta noción de la "violencia de las imágenes", refiere al impacto que debieron tener en los indios las imágenes, y cómo ellos, desde su propia cosmovisión, integraron a estos nuevos personajes sobrenaturales. Báez-Jorge, por su parte, apunta que "los pueblos reaccionan ante las imágenes mediante incesantes maniobras de apropiación", (Báez-Jorge, 1998, pp. 49-50).

El santo y su fiesta, es mucho más que una pura ceremonia religiosa sin otra repercusión, implica la organización de la comunidad en lo económico durante todo el año de preparativos e incluye el trabajo comunitario más allá de lo requerido inmediatamente para la fiesta.

El santo queda constituido como una figura central del proceso social implícito en la fiesta religiosa, un proceso que implica una organización minuciosa, redes de apoyo, alianzas y rupturas entre familias, estrategias económicas aplicadas durante todo el año, y la participación (o no-participación) de las familias de la comunidad y la consecuente incorporación o rechazo que cada una implica.

La cuestión de las imágenes en la religiosidad popular de las comunidades campesinas en México es de suma importancia debido a que es la imagen la personificación de la divinidad, a ella se le brida el culto, con ella se pacta o se negocia, entre algo que se da y algo que se espera. La imagen –en este contexto– es una persona con inteligencia y voluntad propias, de tal manera que tiene

capacidad de decisión, y por eso puede indicar, sin lugar a dudas, dónde quiere morar, cómo quiere que la vistan, a quién quiere ir a visitar. Obviamente, tiene sus afinidades con otras imágenes de santos, y quiere visitarlos, comer con ellos, oír misa con ellos, escuchar las ofrendas de banda y mariachi juntos, pero también tiene sus diferencias con algunos, así que es totalmente indiferente frente a ellos, o francamente hostil con otros santos, porque así como tiene gustos, también tiene su mal carácter, y a veces se enoja.

Considerar de esta manera las imágenes de santos, es parte de una lógica interna que subyace en la religiosidad de estas comunidades. El santo es parte del pueblo, se le reconoce y respeta como tal, y se le amonesta cuando no cumple con sus obligaciones. El santo es una especie de embajador frente a entidades con las que sería más difícil entrar en contacto directo, como Dios Padre, la lluvia, la Virgen o el buen aire. Esto no tiene absolutamente nada que ver con la idea dada desde la reflexión católica, del papel de los santos como intermediarios entre Dios y los hombres, un papel de intermediación que estaría más bien enfocado a la construcción de un *ethos* específico, donde lo que se espera del santo es primordialmente espiritual y no material, recibiendo –en ocasiones- una dádiva de orden temporal, como una curación, un bien material, librarse de una desgracia real y concreta, lo cual es meramente accidental, un *plus* que puede o no darse. Me parece que la radical diferencia en las concepciones de los santos y sus imágenes, entre la oficialidad católica y la religiosidad popular, puede expresarse en tres puntos esenciales que se han develado desde la labor etnográfica:

- 1.) La imagen del santo en la religiosidad popular no representa a un ausente, sino que es él.
- 2.) En la oficialidad católica el santo es un ejemplo de alguien que ya llegó a Dios, por lo tanto, el santo en sí no importa, más bien se valora en cuanto modelo, ayuda o vía para llegar a Dios. Evidentemente en la religiosidad popular en contextos campesinos, lo que importa es el santo en sí, y aquella compleja

elaboración teológica de Dios y su jerarquía celestial está ausente y nadie la extraña (salvo los sacerdotes y agentes pastorales que no dejan de repetirlo cada que tienen oportunidad). Desde el catolicismo, quien actúa es Dios, desde el papel reconocido a los santos en la religiosidad popular, ellos son quienes actúan por propia voluntad.

- 3.) Lo que se espera del santo en el contexto católico oficial es en el orden estrictamente espiritual, como excepción cabe la posibilidad del “milagro”, una intervención divina –a través de la intermediación del santo- en el orden material. En el contexto de la religiosidad popular, lo que se espera del santo es su apoyo en la realidad material, su activa participación en el buen desarrollo del temporal, o cualquier otra actividad productiva que tendrá incidencia directa en la economía de la población. Mientras desde el catolicismo se esperan del santo abstracciones que redundarán en una mejoría ética, en la religiosidad popular es evidente que se esperan beneficios concretos para el desarrollo material del pueblo que redundarán en lo necesario para sobrevivir, lo cual se traduce en estabilidad en el *modus vivendi* que estas poblaciones tienen.

b.) Santuarios y peregrinaciones

Otro de los aspectos concretos a destacar en el marco de la religiosidad popular es el de los santuarios y las procesiones o peregrinaciones. Estas últimas, al partir de la comunidad particular hacia un centro religioso fijo ayudan a delimitar el espacio sagrado, pero al mismo tiempo a expandir el espacio propio del pueblo, entendiendo ese espacio como el campo de acción donde pueden ser ellos mismos, lo cual hace que dichas peregrinaciones se constituyan en un afianzador y reafirmador no solamente de la propiedad comunitaria, sino también -y

principalmente- de la identidad. El referente sagrado sustenta la identidad del pueblo.

Ahora bien, conviene abordar el tema en cuanto al cómo puede ser usada una peregrinación para fines ajenos a la piedad o la fe, pues la peregrinación y el santuario pueden convertirse en una forma de control e influencia desde el grupo hegemónico, aún cuando su origen haya sido diferente, como bien señalan Brian S. Bauer y Charles Stanish, para el período inca en los Andes:

El complejo de peregrinación en la parte sur de la cuenca del Titicaca esencialmente pasó a ser una institución estatal, aunque una que contaba con raíces locales. Este punto de llegada final, el complejo en las islas del Sol y la Luna, fue diseñado para que proyectase ciertos significados asociados con la cultura cuzco-inca, y una ideología política ajena a la cuenca. (Brian S. Bauer y Charles Stanish, s/f, pp. 35-36).

El tema de la peregrinación está intrínsecamente relacionado con el lugar a donde se peregrina, es decir, el santuario, el cual se constituye en un punto de referencia de la vida religiosa de un pueblo, al lado de otros pueblos que también peregrinan al mismo santuario. Así, el santuario no puede considerarse de forma aislada como simplemente un lugar que se considera importante y que atrae multitudes, sino que más allá de esto se yergue como un “fenómeno social total”, pues implica una gran variedad de dinámicas sociales que se estructuran con el ciclo festivo de una región, y naturalmente, donde las estrategias de organización económica juegan un papel prioritario, (Cfr. Báez-Jorge, 1998, pp. 93 y ss.).

c.) Sistemas de cargos

Entre los aspectos relativos a las claves estructurales de la religiosidad popular, está el sistema de cargos el cual tiene sus funciones propias al interior de las comunidades que lo mantienen. Acerca de dichas funciones, Frank Cancian en *Economía y prestigio en una comunidad maya*, apunta las siguientes, que él

señala como “funciones integrantes” del sistema de cargos en Zinacantan (Cfr. 1989, pp.234 y ss):

- Delimitar la comunidad a través de la participación en el sistema de cargos.
- Fortalecer las normas comunes que distinguen a la comunidad, mediante la participación en el ritual, y todo lo que esto implica, principalmente el esfuerzo económico y la relación de grupos que trabajan en común.
- Encauzar el gasto del excedente económico al interior de la propia comunidad, sin derramar ese beneficio en el “mundo ladino”.
- Reducir las diferencias económicas mediante el derroche festivo, lo cual funciona como un mecanismo de nivelación, redistribución y justificación de la riqueza.

En este sentido, Pedro Carrasco, en su relevante artículo: *Sobre el origen histórico de la jerarquía político-ceremonial de las comunidades indígenas*, enuncia una serie de principios estructurales en lo que llama el "sistema político-ceremonial" (Cfr. Pedro Carrasco, 1991, p. 307):

- los cargos constituyen una jerarquía ordenada conforme a rango y línea de autoridad.
- Es un sistema tradicional, diferente al constituido desde la municipalidad.
- Los puestos son designados por un período corto de tiempo (generalmente un año) sin reelección.
- Los cargos están en escala y se sigue un orden determinado.
- Dicha escala combina puestos civiles y religiosos que se alternan.
- La participación está abierta a todos los miembros de la comunidad.
- Cuando la comunidad se divide en barrios, se da una alternancia de puestos entre los representantes de cada uno de ellos.

- Se da un patrocinio individual de las funciones públicas, incluyendo las ceremonias religiosas. (Esto incluye la característica de no-sueldo por la prestación del servicio en el cargo).
- Los gastos sustraen recursos del organizador, pero le retribuyen en prestigio.

De entre todas estas características o rasgos generales, Carrasco toma dos para definir el sistema de cargos:

Primero, el *escalafón*. Los puestos de la jerarquía son de periodo corto y se ocupan en orden ascendente, con la participación de la totalidad de la población o de un amplio sector de ella. El sistema de escalafón es, por lo tanto, una forma de adquisición de *status* y de movilidad social que contrasta con la adscripción hereditaria y los cargos vitalicios o de periodo largo.

El segundo rasgo es el *patrocinio individual*. El funcionario cubre con sus bienes propios las obligaciones anejas ajenas al cargo. Éstas son de varios tipos. Incluyen los gastos de subsistencia del funcionario durante el periodo de servicio, puesto que el desempeño del cargo impide o mengua la dedicación para obtener ingresos de actividades económicas privadas. Más importante aún es que el cargo exige gastos para costear funciones públicas, especialmente ceremoniales como misas, danzantes, músicos, cohetes y, sobre todo, convites. Tanto el desempeño del cargo como el gasto se consideran servicios públicos que todo miembro de la comunidad tiene obligación de realizar. (Carrasco, 1991, pp. 308-309).

Aguirre Beltrán coincide con Carrasco en lo que corresponde a los dos elementos ya mencionados de escalafón y patrocinio individual, pues considera que dentro de lo que él mismo llama “complejo cultural de las mayordomías” está

el rasgo fundamental del gasto excesivo que se impone a la persona del mayordomo, el cual contiene por la honra y el ascenso en la escala de prestigio dentro del grupo. (Cfr. Aguirre Beltrán, 1992). El lugar privilegiado donde actúan los mayordomos es la fiesta, la cual:

[...] crea una nueva organización social menos señorial y más abierta a la competición por el poder, [...] funda una estructura de gobierno y una jerarquía eclesiástica que emerge del servicio –no remunerado en dinero–, mediante un sistema de cargos ubicados en una escala por la que se asciende grado a grado en dignidad y sabiduría. [...] El cargo implica una economía de prestigio, un gasto cuyo monto sube y se desvanece a medida que se pasan cometidos de mayor responsabilidad; el carguero se siente compelido a acumular bienes de consumo a un compás progresivamente acelerado con el fin de cubrir el derroche súbito de la fiesta. A cambio, suma año tras año poder, carisma y vigor mágico hasta convertirse, llegada la edad proveya, en un ser que comparte con dioses y antepasados la esencia inmarcesible de la divinidad. [...] La fiesta es dispensadora de identidad; sólo quienes participan en el sistema de cargos son considerados miembros acabados de la comunidad étnica. (Aguirre Beltrán, 1992, p. 154-155).

Siguiendo con los planteamientos de Aguirre Beltrán, cabe destacar lo que este autor apunta en *Regiones de refugio: El desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en mestizoamérica*, pues allí enumera algunas funciones características del sistema de cargos, las cuales, acentúan el aspecto político de la religiosidad popular y lo que podría considerarse como una economía indígena de distribución. Dichas funciones son las siguientes (Cfr. Aguirre Beltrán, 1967, pp.200-215):

- 1.) El sistema de cargos pertenece a un sistema político-religioso que concede recursos comunales especiales.
- 2.) Este sistema político-religioso impone la redistribución de excedentes a los miembros del grupo, mediante el consumo de los recursos en actos ceremoniales que benefician a la comunidad.

- 3.) Este sistema ayuda a resolver las tensiones de aquellos que compiten entre sí por el poder.
- 4.) Los funcionarios “político-religiosos” delimitan la comunicación con grupos externos e impiden la intromisión en los asuntos locales.
- 5.) El sistema político-religioso vigila las desviaciones de conducta frente al “costumbre”, usando la coerción física y la amenaza de los castigos sobrenaturales.

Cabe incluir en esta discusión, lo propuesto por Eric Wolf (1955 y 1957), cuando distingue entre dos tipos de comunidades, las “abiertas” y las “cerradas”, donde las primeras se identificarían más con comunidades campesinas mestizas cercanas a la hegemonía nacional, mientras que las segundas corresponden a las comunidades indígenas y se caracterizan por formar una especie de pantalla aislante entre sus miembros, diferenciando claramente entre “los de adentro” o propios y “los de afuera” o ajenos, es decir, la sociedad circundante. Según esta propuesta, varias de las prácticas de las comunidades indígenas contemporáneas corresponden al esfuerzo por mantener separados esos ámbitos de lo propio y de lo ajeno, como por ejemplo, el control comunitario de la propiedad de la tierra, lo cual impide a los indígenas vender a “los de afuera”, conservando así su integridad territorial y productiva. De igual manera, al interior de la comunidad, estas medidas sirven para lograr cierta igualdad y equilibrio, como cuando se asegura a todos los miembros, el usufructo de una parcela, lo cual imposibilita la concentración de tierras en unos cuantos. Desde esta interpretación, las jerarquías de cargos sirven como reforzadores de estas medidas conservadoras y –sobre todo- niveladoras. Los hombres que ascienden en la escala jerárquica cumplen con cargos, civiles y religiosos, en los cuales son inducidos a gastar periódicamente durante las celebraciones comunitarias el excedente que han acumulado en el pasado.

Con respecto a estas comunidades cerradas específicamente en Mesoamérica, Wolf señala lo siguiente:

Históricamente, la configuración campesina corporativa cerrada de Mesoamérica es una criatura de la conquista española. Las autoridades discrepan sobre las características de la comunidad prehispánica de la zona, pero existe el general reconocimiento de que grandes cambios diferencian a la comunidad poshispánica de su predecesora anterior a la conquista. En parte, la nueva configuración fue el resultado de las serias crisis sociales y culturales que destruyeron a más de tres cuartas partes de la población india y la expropiaron de sus tierras y su abastecimiento de agua. Las nuevas comunidades indias recibieron derechos a la tierra como grupos locales, no en razón del parentesco; la autoridad política quedó en manos de los nuevos ocupantes de los cargos locales y se hicieron electivas; los tributos y los servicios de mano de obra recibieron nuevas bases; y el rápido crecimiento de las llamadas cofradías indias después del s. XVI dio a los feligreses una serie de asociaciones organizadas y estables en las que fácilmente se podía conseguir la identificación personal y comunitaria. (Eric Wolf, 1981, p.88).

Líneas más adelante apunta: "La comunidad campesina corporativa cerrada es hija de la conquista", aclarando más adelante que "no es un vástago de la conquista en cuanto tal, sino más bien la dualización de la sociedad en un sector dirigente y un sector dominado de campesinos indígenas" (*Ibid.*, p 89).

Hay que precisar que esta noción de comunidades cerradas, nos resulta sugerente en cuanto al reconocimiento de una relación conflictiva entre un grupo subalterno frente a uno hegemónico, donde se hace necesaria la distinción entre lo propio y lo ajeno. El término mismo "cerrado" parecería indicar un ostracismo y aislamiento social que no opera dentro de este tipo de comunidades, que siempre han estado articulados –de una u otra forma- con el contexto social más amplio en el que se hallan imbricados.

Ante la concepción de la jerarquía cívico-religiosa, al interior de las comunidades campesinas de ascendencia indígena, como un sistema de cargos constituidos por una ordenación unificada y piramidal, compuesta por una jerarquía religiosa y una jerarquía civil, puede haber otras interpretaciones que integren nuevos elementos en esta reflexión, situando estas jerarquías o cargos

en un contexto más amplio de la forma de vida y organización indígena. Concretamente hay que recordar lo que Félix Báez apunta en *Entre los naguales y los santos* acerca de esto: “ninguno de los autores considerados clásicos en el estudio del sistema de cargos cívico-religiosos ha planteado reflexiones explícitas de las vinculaciones que éstos mantienen con la articulación y dinámica de las identidades étnicas” (Báez-Jorge, 1998, p. 38). En esta obra señala que este hueco tal vez se deba a que los anteriores enfoques han posado su interés en otros aspectos, pero es necesario reconocer el papel que estos sistemas de cargos juegan en el proceso de identidad de las comunidades.

En todo caso, es importante reconocer la coherencia indígena en su propio sistema, donde se articulan cosmovisión, relaciones sociales, rituales, identidad, lo cual les ha permitido –como grupos específicos- afrontar los embates históricos tan severos que han sufrido frente a un poder hegemónico, que culturalmente ha sido tan diferente, y que ha ejercido la pretensión de homologar a todos los grupos sociales bajo los mismos parámetros con los cuales se rige.

Dentro de esta vivencia religiosa peculiar, destaca la organización social que mantienen en su interior dichos pueblos indígenas, la cual, no es homogénea, pero sí presenta ciertos rasgos peculiares que parecen coincidir en cuanto al establecimiento, al interior de estas comunidades, de figuras de autoridad que el pueblo reconoce como tales aún cuando las instancias oficiales, como el Estado o la Iglesia, en muchos casos no lo hagan. Estas figuras de autoridad tienen a su cargo diversas actividades que involucran, de una u otra forma, a todo el pueblo. Para un observador externo a estas comunidades, algunos cargos le parecerían referirse a lo que en un contexto secularizado moderno llamaríamos civil, en clara diferenciación con lo religioso, mientras que otros cargos corresponderían a la organización meramente religiosa. En el contexto de las comunidades campesinas de origen indígena, dicha separación resulta inexistente, lo civil y lo religioso forman parte de un mismo conjunto que engloba la participación humana inmersa en el cosmos, que comprende la naturaleza y también lo sobrenatural.

En este sentido, las mayordomías coordinan el esfuerzo colectivo en una celebración que es común a todos los habitantes del pueblo, quienes ahora fungen como mayordomos ya habían participado desde años antes en las celebraciones del santo, y lo seguirán haciendo en lo sucesivo, los espectadores pasivos de ahora, serán los organizadores de las fiestas venideras, la fiesta coordinada por la mayordomía se convierte en un *continuum* que a los ojos de los habitantes pareciera no tener principio ni fin, pues sus orígenes parecen perderse en la penumbra del tiempo y se da por supuesto que seguirá realizándose como debe ser.

Esta característica de las mayordomías garantiza la continuidad en la vida ritual comunitaria, al menos en la parte que a ellos les toca (que es la mayoritaria), pues recordemos que la fiesta se realiza gracias al esfuerzo material que ellos coordinan. Desde este punto de vista, podríamos considerar la mayordomía como la institucionalización del esfuerzo colectivo por celebrar la fiesta del santo, el cual forma parte de la comunidad y tiene otro tipo de capacidades y posibilidades con las cuales puede atraer beneficios que el pueblo requiere. Desde esta lógica, atender debidamente al santo conviene a todos para mantener un orden natural favorable.

Relaciones sociales auspiciadas por los santos, *ad intra* y *ad extra* de la comunidad.

En el contexto de la práctica religiosa popular en pueblos campesinos de México, existe una constante e intrincada relación entre poblaciones auspiciada por las fiestas de los santos.

Podemos mencionar una serie de ejemplos al respecto, como la peregrinación de Tilapa, en el estado de México, a Chalma, que pasa por Xalatlaco, portando la imagen del divino Salvador, o nuestro padre Jesús, que sostienen es hermano del Cristo de Chalma y lo llevan a ver a su hermano el 23 de abril. Esta peregrinación de los tilapenses pasa por Xalatlaco y debe parar a

saludar a la Virgen de la Asunción en la parroquia y a San Juan en el barrio del mismo nombre. Los regidores de la parroquia y los mayordomos de San Juan tienen entonces obligaciones específicas para con la peregrinación, tal como organizar los preparativos para la recepción, y tener disponible comida y bebida para la gente.

Aunque hay otras muchas peregrinaciones a Chalma que pasan por Xalatlaco, los mayordomos de este pueblo no tienen obligación alguna para con ellos fuera de la hospitalidad indispensable (dejarlos usar los sanitarios de las casas y dar agua).

Este hecho resulta muy significativo, pues aunque es evidente y son bastante claras las relaciones que los mayordomos tienen *ad intra* de la comunidad, aparecen también bajo ciertas circunstancias especiales, obligaciones *ad extra*, es decir, fuera de los habitantes del pueblo, para con otra comunidad que los visita. Obviamente estas obligaciones hacia el exterior son recíprocas, es decir, los tilapenses pasan con su santo y son atendidos por los regidores de la Asunción y los mayordomos de San Juan en Xalatlaco, pero también es cierto que éstas mayordomías son tratadas con especial cuidado cuando asisten a la fiesta del Santo Santiago en Tilapa.

Este dato, coincide con lo registrado por Gilberto Giménez (1978) en San Pedro Atlapulco, Estado de México, cuyo “San Pedrito” peregrina una vez al año – en enero- al santuario de Chalma y es tratado de forma especial y bien diferenciada al trato a los demás santos asistentes. Es muy sugerente la explicación histórica que incluye al recordar que el pueblo de Atlapulco fue uno de los principales donantes, en material y mano de obra, cuando se construyó el santuario en el s. XIX. (Cfr. Giménez, 1978).

La figura del santo, con sus parentescos, resulta sumamente interesante, pues en sus amistades o enemistades con otros santos, se permean conflictos o alianzas vecinales.

En otras ocasiones el santo no es pariente sino que se dice que es el mismo, pero en apariciones diferentes –como en Mazatepec, Mor. y Ocuilan, Mex.- donde sostienen que sus cristos son los mismos, aunque el Cristo del Calvario (de Ocuilan) es de bulto y fechado en 1537, mientras que el de Mazatepec es pintado sobre la roca plana y fechada la “aparición” el 14 de septiembre de 1826. Lo único que los hace semejantes es su tono marcadamente oscuro. En otras ocasiones, como en Amayucan, Morelos y Tepalcingo, Morelos, sostienen que sus cristos son “gemelos”. Otros, como Altatlahucan, Morelos, veneran el mismo Cristo que en el santuario de Tepalcingo, sin figurarse parentescos, lo “importaron” tal cual, siendo su fiesta mucho más importante que la del santo patrono San Marcos. Amecameca, en el Estado de México, tiene su Señor del Sacromonte, y entra al ciclo de ferias de cuaresma, correspondiéndole la suya el primer viernes de cuaresma, pero con celebraciones especiales al Señor del Sacromonte el miércoles de ceniza. Lo interesante es que los mayordomos del Sacromonte, van a Chalma un miércoles antes del miércoles de ceniza a prepararse para su celebración y regresan caminando previendo el tiempo para llegar a tiempo para ultimar detalles y celebrar el Carnaval el miércoles de ceniza en honor del Señor del Sacromonte, lo cual repite lo que más arriba señalé en el caso de Ocuilan, Chalma se convierte en un referente de inicio para el ciclo. Y aún hay más acerca de Amecameca, ahora en relación a Tepalcingo, pues en ésta última comunidad, en la iglesia de San Martín, tienen una imagen del Señor del Sacromonte, la cual cuenta con una mayordomía. El lunes santo, estos mayordomos de Tepalcingo llevan la imagen del Señor del Sacromonte a Amecameca, donde son recibidos por los mayordomos del Sacromonte de Amecameca. Allí dejan la imagen y regresan a Tepalcingo. Semanas más tarde, en junio, los mayordomos del Señor del Sacromonte de Amecameca van a Tepalcingo a regresar la imagen del Señor del Sacromonte que los de Tepalcingo habían llevado en la Semana Santa.

Todavía en relación al Señor del Sacromonte, cabe mencionar que Milpa Alta también tiene su propio Señor del Sacromonte con su mayordomía y que asisten anualmente a Amecameca. Pero sigamos con Tepalcingo, a esta población le corresponde el tercer viernes de cuaresma, y la portada de la iglesia, cada año, es puesta por una delegación proveniente de Iztapalapa, en el D.F., que son parte de los organizadores del Vía Crucis que se lleva a cabo cada año en esta delegación capitalina. Esto resulta altamente significativo, si consideramos las referencias a que el Cristo de la Cueva de Iztapalapa es hermano del Señor de Tepalcingo, como lo registra Carlos García Mora (2003), quien señala que el Señor de la Cueva de Iztapalapa es hermano del Cristo de Culhuacán, del Jesús Nazareno de Tepalcingo, y del Señor de Chalma. Por su parte María y Robert Shadow (2000) señalan esa relación de hermanos para los cristos de la Cueva de Iztapalapa y el Señor de Chalma, sin mencionar a los demás.

Pasemos ahora a Tlayacapan y Tepoztlán, en Morelos con la Virgen del Tránsito. Según refieren los habitantes de Tlayacapan, la Virgen del Tránsito estaba antes en Tepoztlán, y como en Tlayacapan había buenos restauradores de imágenes, la llevaron allá para que fuera remozada, cuando estuvo lista los de Tlayacapan avisaron a los de Tepoztlán para que fueran a recogerla, pero la imagen se puso tan pesada que no la pudieron mover y allí se quedó, en Tlayacapan. A este pueblo le corresponde la celebración del cuarto viernes, y en esa fecha se organiza una peregrinación especial de Tepoztlán a Tlayacapan a la iglesia de la Virgen del Tránsito, la cual, cuenta con mayordomía tanto en Tepoztlán como en Tlayacapan, y también –aunque más aislada- en Milpa Alta, los cuales también peregrinan a visitar a la Virgen del Tránsito de Tlayacapan el cuarto viernes de cuaresma.

Después de haber presentado someramente estos datos de campo, espero que resulte más clara mi aseveración antes hecha de una complicada red de interrelaciones entre pueblos de una misma región, cercanos y lejanos, auspiciados por la figura de los santos y sus parentescos, en algunos casos, o sus

decisiones, en otros, como la Virgen del Tránsito que se quiso quedar en ese lugar y hermanó a dos poblaciones, etc.

Conclusión

La forma peculiar que tienen las comunidades indígenas actuales de celebrar sus ritos es una ventana que se nos abre confrontándonos con un universo cultural tan diferente y tan original que merece y exige una explicación a partir de su propio proceso interno. Es por esta razón que rescatamos el concepto de “religiosidad popular”, que entendido desde lo expuesto, trata de explicar el proceso singular de las comunidades indígenas, de incorporación de elementos de la religión católica con prácticas rituales tradicionales cuyos orígenes parecen perderse en la penumbra lejana del tiempo, pero que definitivamente no tienen nada que ver con la ortodoxia religiosa oficial.

La religiosidad popular, pues, la hemos entendido como un concepto que expresa, más que fenómenos sociales aislados, una lógica cultural coherente con el proceso social históricamente vivido –con todas las tensiones, rupturas, conciliaciones y adopciones- que esto implica. Así pues, al hablar de religiosidad popular no nos referimos a un ámbito de creencias individuales aisladas e inoperantes en la vida cotidiana, sino que más bien implica una cosmovisión, tal y como Broda la entiende y explica en el sentido de una: “visión estructurada en la cual los miembros de una comunidad combinan de manera coherente sus nociones sobre el medio ambiente en que viven, y sobre el cosmos en que sitúan la vida del hombre”, (Broda, 2001a, p. 16).

Impulsada por su propia lógica interna, esta dinámica engrana lo económico, político, social y religioso, ayudando al amalgamamiento de una forma de existencia social concreta, que responde a las necesidades y antecedentes concretos del lugar donde se origina. La memoria que el pueblo guarda de su pasado, le ayuda a definir su identidad, en una continuidad, que no sólo es

referencia al pasado, sino una proyección hacia lo venidero, donde la acción presente es la que asegura dicha continuidad.

Los procesos sociales que se entrecruzan en la dinámica de la religiosidad popular, posibilitan la vigorización y el desarrollo de las redes sociales que cohesionan la comunidad y optimizan su funcionamiento en lo económico y político. Esto favorece la integración de los individuos y los grupos dentro del pueblo, fortaleciendo los lazos de parentesco o amistad, y ampliando las posibilidades de establecer nuevos nexos tanto al interior, como al exterior del mismo.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo, *Zongolica. Encuentro de dioses y santos patronos*, UV-FCE-INI, México, 1992.

BÁEZ-JORGE, Félix, *Entre los naguales y los santos*, Universidad Veracruzana, Xalapa, 1998.

Los oficios de las diosas. (Dialéctica de la religiosidad popular en los grupos indios de México), 2ª ed., Universidad Veracruzana, Xalapa, 2000.

BATALLA, Bonfil, *Introducción al Ciclo de Ferias de Cuaresma en la región de Cuautla*, 1971.

BAUER, Brian y STANISH, Charles, *Las islas del Sol y la Luna. Ritual y peregrinaje en los antiguos Andes*, CBC, s/f.

BRODA, Johanna, "Introducción" en: Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, pp. 15-45, CONACULTA-FCE, México. 2001a.

CANCIAN, Frank, *Economía y Prestigio en una comunidad maya: el sistema religioso de cargos en Zinacantán*, tr. de Celia Paschero, CONACULTA-INI, México, 1989.

- CARRASCO, Pedro, "Sobre el origen histórico de la jerarquía político-ceremonial de las comunidades indígenas", en:
Suárez, Modesto (coord.), *Historia, antropología y política. Homenaje a Ángel Palerm*, Alianza Editorial Mexicana, México, 1991, pp. 306-326.
- GARCÍA Mora, Carlos, "Visita de un aprendiz a los maestros floreros de Iztapalapa (testimonio de una experiencia antropológica)", en:
Cuicuilco, año/vol. 10, número 28, México, may-ags 2003.
- GIMENEZ, Gilberto, *Cultura Popular y Religión en el Anáhuac*, Centro de Estudios Ecuménicos, México. 1978.
- GÓMEZ ARZAPALO, Ramiro Alfonso, *Mayordomos, santos y rituales en Xalatlaco*,
Estado de México. Reproducción cultural en el contexto de la religiosidad popular, México, Tesis ENAH, 2004.
- GONZÁLEZ, José Luis, "El catolicismo popular mexicano y su proyecto social", en: Roberto Blancarte (compilador), *El pensamiento social de los católicos mexicanos*, México, FCE, 1996.
- MILLONES, Luis, *El rostro de la fe, doce ensayos sobre religiosidad andina*, Universidad "Pablo de Olavide", Fundación El Monte, Sevilla. 1997.
- MILLONES, Renata y Luis, *Calendario tradicional peruano*, Fondo Editorial del Congreso de Perú, Lima, 2003.

RODRÍGUEZ Shadow, María y Shadow, Robert, *El pueblo del Señor: las fiestas y peregrinaciones de Chalma, México*, Universidad Autónoma del estado de México, México, 2000.

TURNER, Victor and Edith, *Image and pilgrimage in Christian culture. Anthropological perspectives*, Columbia University Press, New York, 1978.

II. NOTAS BÁSICAS A CONSIDERAR EN LA REFLEXIÓN INTERDISCIPLINAR SOBRE LA RELIGIOSIDAD POPULAR COMO PROBLEMA SOCIO-CULTURAL

FUENTE ORIGINAL DE PUBLICACIÓN:

Apuntes sobre la Misión: Religiosidad Popular, Cuaderno no. 3, México, Misioneros de Guadalupe-Comisión de Reflexión de la Misión *Ad Gentes* (COREMAG), 2018, pp. 9- 36.

¿A qué llamamos religiosidad popular?

Es indudablemente un concepto polémico dada su ambigüedad y amplitud, de hecho, muchas veces utilizado como término peyorativo para designar ciertas prácticas religiosas minusvaloradas dada su distancia del ámbito oficial. Implica pues una disputa social por el ámbito del poder y control de los lugares, tiempos y actos sagrados, así como por los beneficios materiales y de prestigio social que de ellos se derivan.

En este sentido, no podemos ignorar que el propio término como tal nace en el seno de la Iglesia Católica para referirse a prácticas piadoso-devocionales que se ven con recelo -o al menos con atención especial- pues se considera que tienen un valor teológico debilitado por la contaminación de elementos culturales locales filtrados en prácticas rituales que desafían la ortodoxia.

En México, será Gilberto Giménez quien coloque el término "religiosidad popular" en el ámbito de las ciencias sociales. Personaje interesante, pues su aproximación primera acerca de estas cuestiones sería como sacerdote católico trabajando en la década de los 60's del siglo pasado en San Pedro Atlapulco, Mex. fuertemente influenciado por la teología de la liberación, abandona el sacerdocio y se consagra a la sociología y hasta la fecha es parte del Instituto de Investigaciones Sociológicas de la UNAM. En un artículo fundante de los estudios sociales acerca de la religiosidad popular: *Cultura Popular y Religión en el*

Anáhuac (1978), Giménez propone arrancar del seno del catolicismo la "religiosidad popular" como concepto, pues insiste que el fenómeno como tal - aunque vincula a los pueblos con la institución eclesiástica- denota una clara delimitación que da autonomía a estas prácticas culturales, es decir, que para ser entendidas no basta la posición relacional de un sector popular frente a uno oficial, donde lo popular sea -por defecto- el remedo imperfecto de la instancia oficial, por ignorancia o imposibilidad de alcanzar la sofisticación del discurso teológico aceptado. Se reconoce la autonomía cultural del sector popular, que al entablar necesariamente puntos de relación con la instancia oficial obviamente asume su autoridad, pero incorpora también elementos propios culturalmente valiosos -en su contexto específico- creando una vivencia religiosa local *sui generis* que -en muchos casos- descontrola las brújulas de los pastores cuando no son conscientes de las implicaciones de estas relaciones interculturales que no pueden ser entendidas desde la universalidad teórica, sino desde la particularidad existencial.

Así pues, propongo definir la religiosidad popular como una práctica social local, valiosa en sí misma, que conserva un vínculo claro con la instancia oficial, aunque dicho vínculo no suprime la originalidad espontánea de esa cultura local, por lo que es muy permeable. En otras palabras podríamos repetir lo anterior en los siguientes términos: la religiosidad popular es una expresión religiosa particular que traduce culturalmente los elementos proporcionados por la instancia religiosa oficial, dando como resultado una reformulación local del cristianismo ampliamente significativa para los "locales" y muy extraña, exótica o herética para los "foráneos".

Entonces tenemos que en el entramado socio-religioso que subyace en la religiosidad popular, se llevan a cabo procesos de resignificación, que desembocan en un sincretismo, donde se lleva a cabo un proceso de incorporación selectiva de elementos religiosos impuestos por un poder externo, imposición que motiva al receptor a elaborar estrategias de selección y

apropiación de esos elementos a su propio contexto cultural y tradición. De esta manera, aunque algunos símbolos se compartan, no se comparten los significados, tal puede ser el caso de la cruz y las imágenes de cristos, vírgenes y santos -en el contexto campesino indígena mexicano- los cuales, una vez observados dentro de las celebraciones, se distancian considerablemente de las formulaciones eclesiales.

Insisto en la idea de que los procesos culturales implícitos en la religiosidad popular posibilitan una vivencia religiosa donde coexisten interpretaciones surgidas en distintos ambientes o contextos culturales y son producto de un proceso histórico concreto. Invito a pensar a la religiosidad popular como una práctica social donde convergen tradiciones diferentes y que se expresan en manifestaciones rituales con identidad propia, donde es comprensible que se caracterice frente a la instancia oficial como una expresión religiosa de la inmanencia, una religión de la vida diaria y de los problemas concretos, como la salud, el temporal, la cosecha, la prosperidad material, etc. Por esto, en este tipo de estructura religiosa, las respuestas acerca de la vida y la resolución de problemas concretos, alcanzan su máximo grado de resonancia.

La Iglesia Católica y la Religiosidad Popular

Me parece importante recordar que a pesar de las fuertes críticas que pesan sobre la Iglesia en el sentido de su participación en la destrucción de culturas nativas en los procesos de evangelización asociados a la expansión colonial europea, especialmente de los siglos XVI al XIX, a pesar de los pesares, la práctica evangelizadora permitió la incorporación de elementos culturales locales que dieron especificidad regional al cristianismo, cosa que no fue posible entre los pueblos que recibieron la evangelización mediante las vertientes protestantes que no permitieron estas interconexiones.

En este sentido, reconocemos que para el caso de América Latina, las culturas indígenas vivas en la actualidad, la incorporación cultural del cristianismo

ha sido en un sentido muy profundo, lográndose a lo largo de su devenir histórico una síntesis operante que incorpora los elementos cristianos -en un primer momento presentados como exógenos- como autóctonos tras un complejo proceso de reformulación simbólica que se expresa en una selección local de elementos provenientes del cristianismo, traducidos a las cosmovisiones y concepciones sobre lo sagrado de las culturas receptoras. A la distancia, las diferentes procedencias acaban por borrar y queda consagrado el *modus operandi* vivo en las prácticas religiosas vigentes, que incuestionadamente constituyen "el costumbre" inscrito en el sujeto religioso contemporáneo.

Así pues, la importancia que hoy en día cobra la religiosidad popular dentro de la Iglesia Católica es parte de su proceso histórico en relación con los *otros*, cosa que no ocurre en otras denominaciones cristianas que no comparten esta visión de posibilidad de interacción simbólica.

Por ello considero necesario valorar la religiosidad popular como patrimonio cultural compartido/provocado por la Iglesia. Sabemos que las corrientes protestantes en su quehacer proselitista, son muy poco dialógicas con los antecedentes culturales de los pueblos donde se insertan. Desde esta perspectiva, es justo considerar, que el tesoro social que se resguarda en los complejos rituales populares en México, no hubiera sido posible si la praxis eclesiástica no hubiera permitido de una u otra forma esas negociaciones, cesiones y reinterpretaciones.

Insisto en que es necesario hacer patente que en la lógica cultural que subyace en la religión popular se debate la identidad, pertenencia y cobijo social de grupos poblacionales subalternos que no se sienten identificados con lo que se dicta desde la hegemonía y encuentran refugio a su propia singularidad en las expresiones religiosas populares y las instancias que las posibilitan.

La iglesia es un elemento clave en estos fenómenos y no se puede simplemente desechar. Antes bien, creo que hay que reconocer que la práctica pastoral en estas tierras americanas provocó, incentivó, impulsó y en los peores

casos al menos solapó la nueva amalgama de un cristianismo que no cuajó como los frailes pioneros deseaban, pero que al fin y al cabo el resultado fue, después de todo, un cristianismo. En este sentido vienen a colación las palabras de Félix Báez-Jorge y me identifico plenamente con su postura:

[...] he procurado situarme en una perspectiva desde la cual observo a la religión oficial y a la religión popular como fuerzas sociales y entidades simbólicas que (aunque sus manifestaciones puedan ser polares) en condiciones particulares llegan a expresarse de manera concertada. Erróneo sería reducir una a la otra, e igualmente equivocado sería examinarlas de manera aislada (Báez-Jorge 2011: 289).

En la interacción de ambos sectores sociales, se generan los mecanismos propios de las dinámicas de la religión popular, que son una ventana privilegiada para asomarnos al complejo entramado social que subyace en estas expresiones religiosas interactuantes dialécticamente.

Así pues, la religiosidad popular pareciera ser un patrimonio cultural compartido, tanto por la iglesia como por el pueblo, barrio o colonia que sustenta sus prácticas rituales “como dicta el costumbre”, “como debe ser”.

La relación se mantiene, no importa ni implica que sea ésta una relación amable o cordial, pero al fin y al cabo se mantiene el vínculo.

La religiosidad popular: convergencias y divergencias en la vivencia de lo sagrado

Habiendo asentado los planteamientos anteriores y partiendo desde esa base, ubico a la religión popular como una forma concreta de asumir la religiosidad cifrada desde la existencia real, concreta y material. Nada más encarnado que eso, pero también nada más desafiante para una posición doctrinal “extracomunitaria”, y me explico en cuanto al término: los fenómenos religiosos

populares tienen siempre un referente doméstico. Dada su adhesión a lo íntimo del pueblo, barrio, colonia o grupo que le da vida y vigor, la religiosidad popular no puede ser pretendida bajo una caracterización universal, y conservará siempre su sentido y coherencia en relación con el contexto social particular que la genera.

En la religión popular se debate la identidad, pertenencia y cobijo social de grupos poblacionales subalternos que no se sienten identificados con lo que se dicta desde la hegemonía y encuentran refugio a su propia singularidad en las expresiones religiosas populares y las instancias que las posibilitan. En este sentido, el peso que la identidad tiene en estos procesos religiosos populares es un elemento que no puede pasar desapercibido.

La “religiosidad popular”, en necesaria referencia a la “religión oficial”, son términos que –desde la antropología- tratan de desentrañar las lógicas operantes en uno y otro lado. Desde el seno de la antropología, la religiosidad popular necesariamente tiene que entenderse desde la particularidad cultural e histórica que la origina, es decir, no existe una religiosidad popular omniabarcante que de cuenta de los fenómenos religiosos populares de todos los lugares. Más bien, la religiosidad popular tiene siempre –como ya dijimos antes- un referente doméstico, es en la particularidad de un determinado pueblo y su historia, donde es posible describir los fenómenos religiosos populares significativos a esa población desde la singularidad de los procesos que la conforman.

La religión, para los sectores populares que vigorizan las expresiones religiosas populares, es algo vital e inmediato. Tiene que ver con el apoyo que se requiere en el ámbito material para la subsistencia en esta realidad inmanente. Así, los fines perseguidos dentro de la religiosidad popular no se sitúan en el campo escatológico, sino en esta realidad tangible que demanda satisfactores inmediatos y continuos.

En este contexto de religiosidad popular, lo importante son las funciones pragmáticas operantes en el orden material, desde este punto de vista, resulta obvio lo señalado desde el subtítulo de este pequeño apartado: las convergencias

y divergencias en la relación con lo sagrado provienen de la diferencia social, significados y roles que juegan los actores sociales desde su particularidad como miembros de una sociedad Macro.

En este sentido, en la religión popular encontramos una radiografía de los procesos sociales conflictivos entre grupos antagónicos, pues evidencia luchas de poder, tironeo por la gestión del tiempo y el espacio sagrado, debates entre los mismos símbolos pero interpretados diferentemente de uno y otro lado, etc.

Como bien señala Félix Báez-Jorge en su libro *Debates en torno a lo sagrado*: subyace en estos planteamientos la firme convicción de que el ámbito de lo sagrado tiene cimientos terrenales, los cuales se configuran históricamente, por lo que no es posible ignorar esa configuración y determinación histórica en la aproximación teórica a lo sagrado. La especificidad que las manifestaciones religiosas asumen en un contexto social específico, dependen directamente de factores materiales históricamente determinados y no de modelos universales privados de contexto. (Cfr. Báez-Jorge 2011).

Entre la inmanencia y la trascendencia: retroalimentación religiosa desde lo popular.

La distinción que la religión oficial hace entre este mundo y el otro, implica la separación del ámbito humano y el divino, donde la divinidad se acerca a la realidad humana, pero el fin último se concibe fuera de esta realidad. Es una visión de la trascendencia donde los ámbitos de lo humano (terrenal, perecedero, inmanente) están muy bien diferenciados de lo divino (celestial, eterno, trascendente).

En base a lo observado en los cultos populares con enfoque etnográfico, esta distinción de los ámbitos humano y divino no opera, de hecho no existen en sí esos ámbitos, sino que se trata de una sola realidad, ésta, la que conocemos y en la que nos movemos, donde cohabitan el hombre, la naturaleza y los entes divinos, en una interrelación que integra a las partes en un destino común. Así, el

santo, como entidad divina en sí mismo, es un habitante del mundo, un vecino del hombre, pero con cualidades y potencialidades diferentes, pero al fin y al cabo una entidad personal con la que se puede pactar, con quien se puede hablar, y a la que se puede convencer de que proporcione algo que el hombre por sí sólo o no podría o le costaría mucho tiempo alcanzar. Como es considerado una persona, tiene voluntad propia, así que es susceptible de ver influenciada su voluntad a través de regalos –o en casos extremos- castigos para presionarlo. Siguiendo esta misma línea, al ser persona, tiene a la vez gustos y disgustos, por lo que es ambivalente, pues así como da, puede quitar, tiene una faceta dadivosa, pero también castiga. Hay que tratarlo con ciertas precauciones rituales, porque se considera que tiene personalidad, humor, deseos, amistades y enemistades, buenos y malos ratos, como todos nosotros, y nadie quisiera tocarlo justo en el punto que lo hace explotar.

La separación que se aprecia entre la festividad popular en estos pueblos y los patrones oficiales de celebración litúrgica en la ortodoxia eclesial, nos llevan a deducir que las motivaciones en uno y otro lado son diferentes y lo que se busca con la celebración responde también a intereses distintos.

Los fenómenos religiosos populares como un problema intercultural

Los fenómenos religiosos populares develan un complejo entramado de relaciones sociales entre grupos culturales interrelacionados en un contexto social diverso y desigual, por ello va implícito en ellos una relación intercultural que no conviene sea simplificada desde el juicio valorativo de posturas universales privadas de contexto particular.

El análisis de los fenómenos religiosos populares necesariamente implica cuestiones de interculturalidad. La correspondencia de estas manifestaciones en constante referencia a la instancia oficial, de forma ya sea amigable o conflictiva, involucra segmentos sociales diversos que intervienen en la conformación de un todo.

En Latinoamérica, la peculiaridad del proceso evangelizador implicó procesos culturales en las sociedades nativas que llevaron a una integración local del mensaje cristiano, reformulado desde los símbolos autóctonos, en una integración de ese mensaje en el proceso histórico propio de las culturas receptoras. Si se quiere, podría decirse que el mensaje cristiano se reformuló traduciéndose a un lenguaje entendible, coherente y significativo de acuerdo al horizonte de sentido propio de las culturas indígenas, que –de esta forma- se apropiaron del cristianismo desde su propio proceso selectivo y dinámico que logró integrarlo en su mundo simbólico desde su propio lenguaje religioso y entendimiento ancestral de lo sagrado.

Este tipo de fenómenos no son privativos de contextos indígenas, pues florecen en contextos semiurbanos y urbanos en sectores obreros, marginales o de una u otra forma segregados hacia la periferia. Sin embargo, también en esos contextos encontramos la distinción básica de sectores sociales que viven bajo parámetros centralizados y otros que se alejan de la interpretación centralizada en una referencia constante a ese centro pero viviendo una relación de cierta autonomía interpretativa validada no por la oficialidad sino por el grupo que localmente da fuerza y vigor a esa manifestación religiosa específica que le resulta significativa en su propio contexto histórico y realidad existencial concreta y particular.

Así pues, los problemas interculturales, no se dan exclusivamente en la relación entre dos grupos humanos diferentes y lejanos geográficamente que fortuitamente se entrecruzan cada uno desde su propia instalación cultural, sino también –y de forma muy compleja- en la relación interna entre culturas que por su configuración histórica, se desarrollan en contextos pluriculturales negados y reinterpretados desde la hegemonía que detenta el poder. Tal es el caso de México, en medio de muchos procesos similares a lo largo de toda Latinoamérica.

Orientación bibliográfica contemporánea especializada acerca del tema de la Religiosidad Popular

No podemos profundizar más en esta cuestión de la religiosidad popular, pues desbordaría el espacio y propósito de estas líneas introductorias, solamente baste recordar al lector que existe una extensa bibliografía al respecto, para empezar – como ya se mencionaba en el cuerpo de este artículo- podría señalar como pionero que encauza estos estudios en el área de las Ciencias Sociales a Gilberto Giménez y las ideas que vertiera en *Cultura popular y religión en el Anáhuac* (1978). Allí encontramos la primera aproximación teórica que intentaba explicar este fenómeno partiendo de un contexto ritual concreto y –sobre todo- buscando la lógica inherente al mismo, lo cual implica considerar los fenómenos religiosos populares desde la singularidad de su configuración cultural, social e histórica. De aquí se desprende el intento de comprender la religiosidad popular como un proceso paralelo a la religión oficial, en el sentido de que no es una escisión o escoriación que se desprende patológicamente de un organismo sano, sino que es un fenómeno que se diferencia mucho de los parámetros oficiales, porque responde a una realidad social e histórica muy diferente a la que viven los grupos hegemónicos.

En seguida los aportes de Félix Báez-Jorge en su vasta bibliografía (Cfr. Báez-Jorge, 1992, 1994, 1998, 2000 a y b, 2003, 2006, 2009a, 2009b, 2010, 2011, 2013a, 2013b, 2014) resultan medulares e indispensables, constituyéndose en referencia obligada en los estudios contemporáneos sobre religión popular en México. Este autor aporta en primera instancia, un sugerente ángulo de interpretación frente al complejo proceso de evangelización de los indios en los inicios de la Colonia –para el caso concreto de México -. No se trata ni del éxito de la *tabula rasa*, que los frailes pretendían, ni tampoco de una máscara de cristianismo que los indios tejieron para ocultar su religión prehispánica y preservarla tal cual, inamovible e impermeable. Ante estos extremos, Báez-Jorge sugiere considerar los términos de refuncionalización y reelaboración simbólica, en

un contexto social e histórico determinado. Esta aportación resulta determinante para el estudio de este fenómeno, pues permite interpretar una realidad social sin dejar de considerar la existencia y empuje de los grupos subalternos. La imposición desde la hegemonía, encuentra en los grupos sometidos una respuesta dinámica donde se generan estrategias de refuncionalización simbólica, que por un lado, le dejan vivir en el nuevo contexto en que se haya inmerso, y por el otro lado, le posibilitan la continuidad histórica y cosmovisional. Además de esta sugerencia de interpretación histórica, aporta la necesidad de desglosar las “claves estructurales” de la religiosidad popular, es decir, aquellos elementos que posibilitan materialmente la vida ritual en el contexto de la religiosidad popular, tales como: imágenes de santos y sus parentescos, mayordomías, santuarios, peregrinaciones, etc. Uno de los elementos principales que a lo largo de sus obras nos lega Félix Báez, es la consideración de la relación dialéctica que se establece entre la religión hegemónica y la religiosidad popular. Una relación siempre conflictiva que se mueve en un péndulo que va desde la represión hasta la tolerancia, pasando por todos los matices entre extremos.

En ese mismo nivel están los aportes al respecto de Johanna Broda (2001, 2007 y 2009), especialmente en su insistencia a entender el ritual como la expresión históricamente concreta y socialmente visible de la cosmovisión. El rito no desaparece, pero tampoco permanece estático, sino que se reformula y se reorganiza según las necesidades concretas y cambios que experimenta un grupo social. El ritual plasma en la vivencia social la cosmovisión, es decir, establece el vínculo entre las concepciones abstractas proporcionadas por la cosmovisión y los hombres concretos. Implica una activa participación social e incide sobre la reproducción de la sociedad, la insistencia en el aspecto histórico y la importancia del ritual, como elemento materialmente observable, son uno de los aportes fundamentales de Broda al respecto. Además, invita a considerar la dialéctica devoción-imagen que opera en las prácticas religiosas populares en México, en la cual la devoción consagra la imagen y la imagen da contenido a la devoción.

Insiste en que no podemos olvidar que en el caso de la peculiaridad de la religión popular indígena, la religión institucionalizada prehispánica fue desestructurada al desmantelarse el estado en la conquista, y a partir de las imposiciones coloniales, se abre un camino de resignificación que lleva los cultos indígenas (decapitados de un control estatal) a adherirse a la vida íntima del pueblo transformándose en cultos campesinos que llevarán al sincretismo –término polémico- pero que puede ser entendido como un proceso de reformulación simbólica en un contexto social de dominación por la fuerza donde se fusionan elementos culturales de ambas procedencias. Así pues, en la actualidad, este tipo de manifestaciones religiosas cifradas desde la religiosidad popular acogen elementos de identidad, pertenencia y abrigo social.

Luis Millones (1997, 2003, 2005 y 2010) –desde Los Andes- propone, ante un contexto histórico semejante al de México y frente al mismo fenómeno de la religiosidad popular, considerar lo que llama “la violencia de las imágenes”, que hace referencia directa a la interpretación india de las imágenes de los santos, releídas desde un horizonte de significado totalmente diferente al de los evangelizadores.

En cuanto a la cuestión del poder, importante elemento en la discusión sobre religiosidad popular, Noemí Quezada en su introducción a *Religiosidad popular México-Cuba* (2004), ubica la pertinencia de este tópico dentro del análisis del fenómeno religioso popular. Con referencia a este tema, también son decisivos los planteamientos de Eric Wolf en *Figurar el poder* (2001).

En este mismo sentido, Jorge Ramírez Calzadilla (2004) al tratar acerca de la religión y cómo se integra en ella la religiosidad popular, asevera que la religiosidad popular se distingue de la religiosidad oficial en tanto a la espontaneidad de la primera que permite la permeabilidad de elementos ajenos a la ortodoxia y le da una flexibilidad que los grupos populares han sabido aprovechar para integrar elementos culturales provenientes de otros contextos que los aprobados por la oficialidad, creando una expresión religiosa más acorde a la

cosmovisión e historia concreta de comunidades específicas.

Bebiendo de estas fuentes, ubico mis propios trabajos anteriores al respecto (Gómez Arzapalo 2004, 2007, 2009, 2010, 2012, 2013, 2014 a y b, 2015, 2016 a y b, 2017 a y b, 2018 a y b). En cuanto a la incorporación de los entes divinos de tradición religiosa mesoamericana con los entes sagrados cristianos tenemos los trabajos de Alicia María Juárez Becerril 2009 a y b, 2010 a y b, 2013, 2014, 2015, 2016, 2017 y 2018; y los de Adelina Suzan Morales: 2008, 2009, 2013 y 2018. En cuanto a la interrelación entre pueblos de una región que se auspicia bajo la figura o tutela de los santos en la dinámica de la religiosidad popular destaca Jorge Escamilla Udave 2008, 2009, 2012, 2013, 2018; María Elena Padrón Herrera 2009, 2011, 2013, 2016 a y b, 2017, 2018; y Alba Patricia Hernández Soc 2010, 2011, 2013, 2017, 2018. Finalmente, en la cuestión del poder en las dinámicas religiosas populares cabe mencionar a Florentino Sarmiento (2011, 2014, 2016, 2017). Las anteriores referencias parten del campo disciplinar de la antropología y se ubican *ad extra* de la Iglesia, en cuanto fundamentación teórica y fines perseguidos por las diferentes investigaciones de los autores citados que se ubican en el campo de las Ciencias Sociales. En este sentido, cabe mencionar también algunos autores *ad intra* de la iglesia que aportan valiosas y sugerentes contribuciones desde el interior de su actividad pastoral con un sentido crítico y tendiente a la apertura en la riqueza de las interpretaciones desde distintas procedencias teóricas, entre ellos cabe mencionar a Jesús Serrano (2013, 2014 a, b y c, 2106, 2017), Alejandro Gabriel Emiliano (2014 a, b y c, 2016, 2017, 2018), Luis Fernando Botero (1991, 1992, 2003, 2005, 2008, 2011, 2012, 2014, 2017), Ernesto Mejía (2012, 2015, 2017, 2018) y Miriam Cruz (2011, 2014 a y b, 2016, 2017).

Se destacan en este mismo sentido intraeclesial los trabajos de Benjamín Bravo (1986, 2013, 2014 a y b) y Luis Maldonado (1985 a y b, 1989).

Conclusión

La idea que queremos rescatar es pensar a la religiosidad popular como una práctica social donde convergen tradiciones diferentes y que se expresan en manifestaciones rituales con identidad propia, lo cual, es muy valioso y sugerente para México, entendido como un contexto pluriétnico, donde esa pluralidad ha sido muchas veces negada en aras de una sola identidad nacional dictada desde el grupo hegemónico. En palabras de Luis Millones, reconocemos una vivencia cultural en la cual “se descubre a la lejanía la oscurecida presencia del cristianismo detrás de las muchas capas de un mestizaje que no concluye”. (Millones 2010: 54).

En medio de los vertiginosos cambios sociales que vivimos en nuestra época contemporánea, generados en buena medida por un proyecto nacional hegemónico inserto en un contexto mundial globalizado, resulta muy interesante que las poblaciones locales, íntimas y tradicionales, mantengan una actividad ritual que les posibilita ciertas formas de relaciones sociales que favorecen redes de solidaridad y fortalecen sentimientos identitarios anclados en una cosmovisión común, no sólo a nivel singular, sino en un grupo de pueblos, barrios o colonias vecinas que forman un conjunto regional diferenciabile de los que no comparten esta visión.

La fiesta religiosa popular se convierte así, en el engrane central donde se engarzan, de manera simultánea, cosmovisión, ritual, santos, necesidades materiales concretas, relaciones sociales, prácticas políticas, soluciones económicas, distanciamientos de las instancias hegemónicas –tanto en lo religioso, como en lo civil-, luchas por el poder –frente a la hegemonía, y también al interior de las facciones de la propia comunidad-. El resultado de todo el conjunto es un sistema coherente, en cuanto que opera bajo una lógica singular propia, la cual se refuerza a través de la articulación de este engranaje en la celebración de las fiestas en un entorno social específico.

No podemos dejar de mencionar el impulso que esta dinámica proporciona

a la identidad, pues se desarrollan actividades comunes donde el beneficio se comparte. La participación colectiva intensa en estas actividades crea un referente común en el santo, el trabajo, la fiesta, la diversión, los gastos y los beneficios que no recaen en un particular, sino en el grupo. Así pues, impulsada por su propia lógica interna, esta dinámica engrana lo económico, político, social y religioso, ayudando al amalgamamiento de una forma de existencia social concreta, que responde a las necesidades y antecedentes concretos del lugar donde se origina. La memoria que el pueblo, barrio o colonia guarda de su pasado, le ayuda a definir su identidad, en una continuidad, que no sólo es referencia al pasado, sino una proyección hacia lo venidero, donde la acción presente es la que asegura dicha continuidad.

Epílogo

Consciente de las limitaciones de tratar un tema tan vasto y polémico en unas cuantas páginas, y atendiendo también a la finalidad de estos cuadernillos como apuntes para la misión *ad gentes*, no quisiera obviar la enorme riqueza de información en contextos específicos que se ha venido acuñando en los diferentes eventos y publicaciones de el Observatorio Intercontinental sobre la Religiosidad Popular "Alonso Manuel Escalante", instancia acedémica sustentada en la Universidad Intercontinental y Misioneros de Guadalupe. De igual forma quiero señalar que parte de esa riqueza, ya sea directa o indirectamente generada a partir de las vinculaciones interinstitucionales que esta instancia ha gestionado, se encuentran también socializadas virtualmente a través de la *Biblioteca Virtual de Religión Popular* del Grupo Interdisciplinar de Estudios e Investigaciones sobre Religión Popular. Por ello, y en el espíritu que subyace en la inquietud por que estos textos sean detonantes de reflexión entre los agentes de pastoral que confrontan estas dinámicas religiosas en campo, incluyo algunas ligas básicas para la profundización al respecto que cualquier lector con acceso a internet puede consultar libremente.

En primer lugar la Biblioteca Virtual de Religión Popular:

<http://www.bibliotecavirtualdereligionpopular.com/>

donde podrán encontrarse en formato pdf todas las referencias incluidas en la bibliografía de este artículo, publicadas ya sea en libros o artículos de revistas y socializadas ahora por este medio.

En segundo lugar, las memorias videográficas de las Reuniones Plenarias Semestrales del Observatorio Intercontinental sobre la Religiosidad Popular "Alonso Manuel Escalante" que desde su fundación en octubre de 2014 se han celebrado en distintas sedes:

- Fundación, 31 de octubre de 2014. Universidad Intercontinental:

<http://religiosidadpopularenmexico.blogspot.mx/2014/10/observatorio-de-la-religiosidad-popular.html>

- Primera Reunión Plenaria, 18 de marzo de 2015. Universidad Intercontinental, Tema: *Identidad y Pertenencia al Abrigo de la Devoción*:

<http://religiosidadpopularenmexico.blogspot.mx/2015/03/primer-evento-del-observatorio-de-la.html>

- Segunda Reunión Plenaria, 30 de octubre de 2015. Universidad Católica *Lumen Gentium*, Tema: *Religiosidad Popular: reivindicación y pastoral*:

<http://religiosidadpopularenmexico.blogspot.mx/2015/11/segunda-reunion-plenaria-del.html>

- Tercera Reunión Plenaria, 1° de marzo de 2016. Museo Nacional de Antropología e Historia, Tema: *Festividades indígenas: culto y religiosidad*:

<http://religiosidadpopularenmexico.blogspot.mx/2016/03/tercera-reunion-plenaria-del.html>

- Cuarta Reunión Plenaria, 26 de octubre de 2016. Universidad Intercontinental, Tema: *Encuentros y desencuentros en las prácticas religiosas populares*:

http://religiosidadpopularenmexico.blogspot.mx/2016/07/atenta-invitation-la-cuarta-reunion_93.html

- Quinta Reunión Plenaria, 15 de marzo de 2017. Escuela Nacional de

Antropología e Historia, Tema: *Religiosidad popular: poder, resistencia e identidad*:

<http://religiosidadpopularenmexico.blogspot.mx/2016/11/atenta-invitation-la-quinta-reunion.html>

- Sexta Reunión Plenaria, 4 de octubre de 2017. Universidad Católica Lumen Gentium en coordinación con el Instituto de Cooperación América Latina-Alemania (ICALA), Tema: Dimensiones pastorales de la religiosidad popular en la ciudad latinoamericana contemporánea:

<http://religiosidadpopularenmexico.blogspot.mx/2017/08/sexta-reunion-plenaria-del-observatorio.html>

- Séptima Reunión Plenaria, 7 de marzo de 2018. Universidad Intercontinental. Tema: Religiosidad Popular en la Semana Santa:

<http://religiosidadpopularenmexico.blogspot.mx/2018/01/septima-reunion-plenaria-del-orp-marzo.html>

Bibliografía

Báez-Jorge Félix

1992, *Las voces del agua. El simbolismo de las sirenas y las mitologías americanas*, Universidad veracruzana, Xalapa.

1994, *La Parentela de María, cultos marianos, sincretismo e identidades nacionales en Latinoamérica*, Universidad Veracruzana, Xalapa.

1995, “Los santuarios mexicanos: religión popular, región e identidad”, en: *La Palabra y el Hombre*, octubre-diciembre 1995, no. 96, p. 45-56, Xalapa, Universidad Veracruzana.

1998, *Entre los nagueles y los santos (religión popular y ejercicio clerical en el México indígena)*, Universidad Veracruzana, Xalapa.

2000a, *Los oficios de las diosas. (Dialéctica de la religiosidad popular en los grupos indios de México)*, 2ª ed., Universidad Veracruzana, Xalapa.

2000 b, “Cinco siglos de intolerancia (de la satanización de los dioses mesoamericanos a la persecución de las devociones populares)”, en: *La Palabra y el Hombre*, julio-septiembre 2000, no. 115, Universidad Veracruzana, p. 7-23.

2003, *Los disfraces del diablo*, Universidad Veracruzana, Xalapa.

2006, *Olor de Santidad. San Rafael Guízar y Valencia: articulaciones históricas, políticas y simbólicas de una devoción popular*, Universidad Veracruzana, Xalapa.

2009a, “El poder y los instrumentos de la fe (San Rafael Guízar y Valencia en el entramado del Catolicismo Social)”, *Pensamiento religioso y espacio de poder*, Félix Báez-Jorge, Rogelio de la Mora, Guadalupe Vargas y José Velasco Toro (coords.), Editora de Gobierno del Estado de Veracruz, México: 150-214.

2009b, “En torno a la noción de lo sagrado en la cosmovisión mesoamericana”, *Cosmovisión Mesoamericana y ritualidad agrícola. Estudios interdisciplinarios y regionales*, Johanna Broda y Alejandra Gamez (coords.), BUAP, Puebla: 25-44.

2010, “Los nuevos avatares de *Homshuk* (Inculturación litúrgica y transformación simbólica de una deidad mesoamericana del maíz, en el marco de la teología de la

liberación)", *San Juan Diego y la Pachamama*, Félix Báez-Jorge y Alessandro Lupo (coords.), Editora de Gobierno del Estado de Veracruz, México: 196-247.

2011, *Debates en torno a lo sagrado. Religión popular y hegemonía clerical en el México indígena*, Universidad Veracruzana, Xalapa.

2013a, *¿Quiénes son aquí los dioses verdaderos?*, Universidad Veracruzana, Xalapa.

2013b, "Núcleos de identidad y espejos de alteridad. Hagiografías populares y cosmovisiones indígenas", en: Gómez Arzapalo, Ramiro (Comp.), *Los Divinos entre los Humanos*, México, Artificio Editores, pp. 23- 40.

Báez-Jorge, Félix y Millones, Luis

2014, *Avatares del demonio en Mesoamérica y los Andes*, libro electrónico, Amazon.

Botero Villegas, Luis Fernando

1991 "La Iglesia y el indio en la colonia. Una lectura a los Sínodos Quitenses de 1570, 1594 y 1596", en *Política indigenista de la iglesia en la colonia*, Quito, Abya-Yala, pp 55-143.

1992 *Indios, tierra y cultura*, Quito, Abya-Yala.

2003 *Para que respeten. Historia y cultura entre los Awá del suroccidente colombiano*, Medellín, Diócesis de Tumaco-MISEREOR.

2005 *De negros a afros. Ley 70, poder e identidades negras en el Pacífico sur de Colombia*, Medellín, Diócesis de Tumaco-MISEREOR.

2008 "Los Awá y sus relaciones religiosas fronterizas", *Revista Indiana*, N° 25, pp 9-26, Berlín.

2011 "Algunos elementos religiosos del pueblo Awá del suroccidente colombiano. Una aproximación etnográfica", *Gazeta de antropología*, N° 27-2, edición electrónica, www.ugr.es

2012 *Sociedad, cultura y religión. El hecho religioso en los lngal awá del*

suroccidente colombiano. Aproximaciones, Leipzig, Editorial Académica Española.

2014 “El hecho religioso en los Inkal Awá del suroccidente colombiano” en: Gómez Arzapalo y Juárez Becerril (Comps.), *Fenómenos Religiosos Populares en Latinoamérica. Análisis y aportaciones interdisciplinarias*, México, Artificio Editores, pp.205- 253.

2017 “La vida social y religiosa de los Inkal Awá del suroccidente colombiano y sus relaciones con la Iglesia Católica de las diócesis de Tumaco e Ipiales” en: Gómez Arzapalo (Coord.), *Identidad y pertenencia al abrigo de la devoción: aportes para el estudio de la Religiosidad Popular*, México, Observatorio de la Religiosidad Popular-Universidad Intercontinental.

Bravo Pérez, Benjamín

1986 *La religiosidad popular*, Credo, México.

2013 (Coord.), *Para comprender la Iglesia de Casa*, Verbo Divino, Navarra.

2014 a “Reflexión sobre la Religiosidad Popular desde la experiencia pastoral” en: Gómez Arzapalo, Emiliano, Serrano, y Cruz (Comps.) *Pastoral Urbana y Mayordomías*, México, Editorial San Pablo, pp. 183-185.

2014 b “Las culturas religiosas, puerta actual de entrada para la Pastoral Urbana” en: *Vivir la fe en la Ciudad hoy*, México, Editorial San Pablo, t. I, pp. 117-125.

Broda, Johanna

2001 “Introducción” en: Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, pp. 15-45, CONACULTA-FCE, México.

2007 “Ritualidad y cosmovisión: procesos de transformación de las comunidades mesoamericanas hasta nuestros días”, en *Diario de Campo*, Coordinación Nacional de Antropología, INAH, México, num. 93: pp.68-77, julio-agosto 2007.

2009 “Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas en la historia de México”, en Johanna Broda (coord.), *Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas de*

México, inah/enah, México: 7-19.

2013 “Presentación”, en Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes, *Los Divinos entre los humanos*, México, Artificio Editores, pp. 7-10.

Cruz Mejía, Miriam Guadalupe

2011 *Cultura y Religiosidad Popular: Participación juvenil en la escenificación de Semana Santa en Iztapalapa*, México, El autor-ENAH, Tesis de Licenciatura en Antropología Social.

2014 a (Coord. Junto con Gómez Arzapalo, Emiliano y Serrano) *Pastoral Urbana y Mayordomías*, México, Editorial San Pablo.

2014 b “Con sabor a Religiosidad Popular, experiencias de organización familiar en Iztapalapa” en: Gómez Arzapalo y Juárez Becerril (Comps.), *Fenómenos Religiosos Populares en Latinoamérica. Análisis y aportaciones interdisciplinarias*, México, Artificio Editores, pp.291-309.

2016 “Iztapalapa por Ixtapalapa: controversias históricas y religiosas en torno a la identidad del pueblo” en: Padrón Herrera y Gómez Arzapalo (Comps.), *Dinámicas religiosas populares: poder, resistencia e identidad. Aportes desde la antropología*, México, Artificio Editores, pp. 227-251.

2017 “Santa Barbara y sus barbaritas, imaginarios religiosos barriales en el pueblo de Ixtapalapa, D.F.” en: Gómez Arzapalo (Coord.), *Identidad y pertenencia al abrigo de la devoción: aportes para el estudio de la Religiosidad Popular*, México, Observatorio de la Religiosidad Popular-Universidad Intercontinental.

Emiliano Flores, Alejandro Gabriel

2014 a “Introducción: ¿Depurar la Mayordomía? Pastoral urbana, imaginarios sociales y vida cotidiana” en: Gómez Arzapalo, Emiliano, Serrano, y Cruz (Comps.) *Pastoral Urbana y Mayordomías*, México, Editorial San Pablo, pp. 7-18.

2014 b “Retos pastorales de las unidades habitacionales” en: *Vivir la fe en la Ciudad hoy*, México, Editorial San Pablo, t. II, pp. 311-328.

2014 c “Todos de regreso en casa. Día de muertos en popoloca” en: Gómez Arzapalo y Juárez Becerril (Comps.), *Fenómenos Religiosos Populares en Latinoamérica. Análisis y aportaciones interdisciplinarias*, México, Artificio Editores, pp. 367-383.

2016 “Religión, religiosidad popular, identidad e imaginarios” en: Padrón Herrera y Gómez Arzapalo (Comps.), *Dinámicas religiosas populares: poder, resistencia e identidad. Aportes desde la antropología*, México, Artificio Editores, pp. 337-355.

2017 “Miedo y Salvación. Acercamiento psicosocial a la Religión, *misión* y religiosidad popular” en: Gómez Arzapalo (Coord.), *Identidad y pertenencia al abrigo de la devoción: aportes para el estudio de la Religiosidad Popular*, México, Observatorio de la Religiosidad Popular-Universidad Intercontinental.

2018, “Santo, santuario y peregrinaje en la urbe. Cristo, Rey del Universo de la colonia Leyes de Reforma, Iztapalapa, CDMX”, en: Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes (Coord.), *Santos, santuarios y peregrinaciones: referentes de sacralidad y engranes estructurales de las dinámicas religiosas populares*, México, Observatorio de la Religiosidad Popular-Universidad Intercontinental. En prensa.

Escamilla Udave, Jorge

2008, *La devoción en escena. Loa en honor a San Isidro Labrador*, Xalapa, Editora de Gobierno del estado de Veracruz.

2009, “Religiosidad Popular y teatro indígena en el centro de Veracruz”, en: Johanna Broda (coord.), *Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas en la historia de México*, pp. 51-61, ENAH-INAH, México.

2012, *Catecismo visual: religiosidad popular y teatro indígena en el Centro de Veracruz*, Tesis de Doctorado presentada en la División de Estudios de Posgrado, ENAH, México.

2013, “El camino de los santos entre los totonacos de la región misanteca”, en: Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes (Coord.), *Los divinos entre los humanos*, México, Artificio Editores, pp. 107-125.

2018, “Oratorios familiares de Xalapa, Veracruz: ¿Santuarios provisionales durante el conflicto religioso?”, en: Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes (Coord.), *Santos, santuarios y peregrinaciones: referentes de sacralidad y engranes estructurales de las dinámicas religiosas populares*, México, Observatorio de la Religiosidad Popular-Universidad Intercontinental. En prensa.

Giménez, Gilberto

1978, *Cultura Popular y Religión en el Anáhuac*, Centro de Estudios Ecuménicos, México.

Gómez Arzapalo Dorantes, Ramiro Alfonso

2004 *Mayordomos, santos y rituales en Xalatlaco, estado de México, reproducción cultural en el contexto de la religiosidad popular*, ENAH, tesis de maestría en Historia y Etnohistoria, México.

2007 *Imágenes de santos en los pueblos de la región de Chalma: mudos predicadores de otra historia*, ENAH, tesis de doctorado en Historia y Etnohistoria, México.

2009 *Los santos, mudos predicadores de otra historia*, Editora de Gobierno del Estado de Veracruz, Xalapa.

2010 “Los santos y sus ayudantes. Mayordomías en Xalatlaco, México. Reproducción cultural en el contexto de la religiosidad popular”, en *Gazeta de Antropología* (Granada), No. 26/1, URL: <http://hdl.handle.net/10481/6774>.

2012 *Los santos indígenas: entes divinos populares bajo sospecha oficial*, Berlín Editorial Académica Española.

2013 “Los santos, vecinos presentes, enigmáticos pero confiables”, en: Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes (Coord.), *Los divinos entre los humanos*, México, Artificio Editores, pp. 41-72.

2014a “Análisis de las manifestaciones religiosas populares: aportes fenomenológicos”, en: Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes y Alicia María

Juárez Becerril (comps.), *Fenómenos religiosos populares en Latinoamérica. Análisis y aportaciones interdisciplinarias*, México, Artificio Editores, pp. 35-68.

2014b “Presentación”, en: Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes y Alicia María Juárez Becerril (comps.), *Fenómenos religiosos populares en Latinoamérica. Análisis y aportaciones interdisciplinarias*, México, Artificio Editores, pp. 9-24.

2015 “*Cristos, santuarios y jerarquías sagradas en Chalma, Amecameca, Mazatepec y Tepalcingo*” en: Alicia Ma. Juárez Becerril y Ramiro A. Gómez Arzapalo Dorantes (coords.), *Los Cristos en la vida ritual de las comunidades indígenas mesoamericanas*, México, Artificio Editores, pp. 73-116.

2016 a “Canonizaciones populares en América Latina: juegos de poder y referentes de identidad” en: Padrón Herrera y Gómez Arzapalo (Comps.), *Dinámicas religiosas populares: poder, resistencia e identidad. Aportes desde la antropología*, México, Artificio Editores, pp. 83-108.

2016 b “Presentación” en: Padrón Herrera y Gómez Arzapalo (Comps.), *Dinámicas religiosas populares: poder, resistencia e identidad. Aportes desde la antropología*, México, Artificio Editores, pp. 7-26.

2017a “Introducción. (Perfilando discusiones sinceras para heridas abiertas: La religiosidad Popular *ad intra* y *ad extra* de la Iglesia)” en: Gómez Arzapalo (Coord.), *Identidad y pertenencia al abrigo de la devoción: aportes para el estudio de la Religiosidad Popular*, México, Observatorio de la Religiosidad Popular-Universidad Intercontinental.

2017b “Procesos de identidad y diferencia en las dinámicas religiosas populares. La Iglesia en contextos sociales diversos y la construcción del ámbito nosotros-ellos” en: Gómez Arzapalo (Coord.), *Identidad y pertenencia al abrigo de la devoción: aportes para el estudio de la Religiosidad Popular*, México, Observatorio de la Religiosidad Popular-Universidad Intercontinental.

2018a, “Introducción. Santuarios y peregrinaciones: reflejos de la eternidad en el reino de este mundo”, en: Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes (Coord.),

Santos, santuarios y peregrinaciones: referentes de sacralidad y engranes estructurales de las dinámicas religiosas populares, México, Observatorio de la Religiosidad Popular-Universidad Intercontinental. En prensa.

2018b, “Procesiones y santuarios, sus santos y sus jerarcas: disputas por el entendimiento y el control de lo sagrado en la lógica de la religiosidad popular”, en: Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes (Coord.), *Santos, santuarios y peregrinaciones: referentes de sacralidad y engranes estructurales de las dinámicas religiosas populares*, México, Observatorio de la Religiosidad Popular-Universidad Intercontinental. En prensa.

Hernández Soc, Alba Patricia

2010, *Religiosidad popular en Sta. Cruz del Quiché, Guatemala. Entramado de su gente, su historia y sus tradiciones*, tesis de Maestría en Historia y Etnohistoria, enah, México.

2011, “El habla de la historia, los santos y la comida Patzité y Santa Cruz del Quiché, Guatemala”, en: Alejandra Gamez (coord.), *Memorias de la XXIX Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología*, s/p, BUAP-UNAM-SMA, México.

2013, “Entre vírgenes y santas (Patzité y Santa Cruz del Quiché, Guatemala)”, en: Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes (Coord.), *Los divinos entre los humanos*, México, Artificio Editores, pp. 195-212.

2017 “El ciclo agrícola del maíz entre los mayas quichés de Guatemala y los nahuas de la Huasteca Hidalguense de México” en: Gómez Arzapalo (Coord.), *Identidad y pertenencia al abrigo de la devoción: aportes para el estudio de la Religiosidad Popular*, México, Observatorio de la Religiosidad Popular-Universidad Intercontinental.

2018, “Paisaje ritual: el cerro Pocohil de Chichicastenango, Guatemala”, en: Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes (Coord.), *Santos, santuarios y peregrinaciones: referentes de sacralidad y engranes estructurales de las*

dinámicas religiosas populares, México, Observatorio de la Religiosidad Popular-Universidad Intercontinental. En prensa.

Juárez Becerril, Alicia María

2009a, “Monitoreando la vida: percepciones en torno a la religiosidad popular en el volcán Popocatepetl frente a la visión tecnocrática”, en: Johanna Broda (coord.), *Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas en la historia de México*, pp. 129-145, ENAH-INAH, México.

2009b, “Una esclava para el Popocatepetl: Etnografía de dos rituales con motivo del cumpleaños a Don Gregorio”, en Johanna Broda y Alejandra Gámez [coords.]. *Cosmovisión mesoamericana y ritualidad agrícola. Estudios interdisciplinarios y regionales*, Benemérita Universidad de Puebla, Puebla: 331-348.

2010a, *Los aires y la lluvia. Ofrendas en San Andrés de la Cal, Morelos*, Editora de Gobierno del Estado de Veracruz, México.

2010b, *El oficio de observar y controlar el tiempo. Los especialistas meteorológicos en el Altiplano Central. Un estudio sistemático y comparativo*, tesis de Doctorado en Antropología, ffyl-unam/iia, México.

2013, “De santos y divinidades de la naturaleza. La interacción de los especialistas meteorológicos con las entidades sagradas”, en: Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes (Coord.), *Los divinos entre los humanos*, México, Artificio Editores, pp. 127-155.

2014, “Claves estructurales para el estudio de los especialistas rituales” en: Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes y Alicia María Juárez Becerril (comps.), *Fenómenos religiosos populares en Latinoamérica. Análisis y aportaciones interdisciplinarias*, México, Artificio Editores, pp. 69-89.

2015 “De lluvias y semillas: el Santo Entierro de Taxco, Gro” en: Alicia Ma. Juárez Becerril y Ramiro A. Gómez Arzapalo Dorantes (coords.), *Los Cristos en la vida ritual de las comunidades indígenas mesoamericanas*, México, Artificio Editores,

pp. 251-276.

2017 “Oraciones por el temporal. Santos en la religiosidad popular campesina mexicana” en: Gómez Arzapalo (Coord.), *Identidad y pertenencia al abrigo de la devoción: aportes para el estudio de la Religiosidad Popular*, México, Observatorio de la Religiosidad Popular-Universidad Intercontinental.

2018, “La Mesa entre las nubes. El Santuario Natural del Popocatepetl”, en: Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes (Coord.), *Santos, santuarios y peregrinaciones: referentes de sacralidad y engranes estructurales de las dinámicas religiosas populares*, México, Observatorio de la Religiosidad Popular-Universidad Intercontinental. En prensa.

Juárez Becerril, Alicia María y Gómez Arzapalo Dorantes, Ramiro Alfonso

2015 “Introducción” en: Alicia Ma. Juárez Becerril y Ramiro A. Gómez Arzapalo Dorantes (coords.), *Los Cristos en la vida ritual de las comunidades indígenas mesoamericanas*, México, Artificio Editores, pp. 15-40.

2016 “Un análisis de exvotos: vinculaciones humano-divinas en las dinámicas religiosas populares” en: Padrón Herrera y Gómez Arzapalo (Comps.), *Dinámicas religiosas populares: poder, resistencia e identidad. Aportes desde la antropología*, México, Artificio Editores, pp. 277-299.

Maldonado, Luis

1985 a *Introducción a la religiosidad popular*, Sal Terrae, Santander.

1985 b *Religiosidad Popular: Nostalgia de lo mágico*, Madrid, Cristiandad.

1989 “La religiosidad popular”, en: Carlos Álvarez Santaló; María Jesús Buxó i Rey; Salvador Rodríguez Becerra (Coords.), *La Religiosidad Popular*, t. I, pp. 30-43, Anthropos, Barcelona.

Mejía Mejía, Ernesto

2012 (Coord.) *La fiesta de San Judas Tadeo*, Revista Presencia Apostólica, México, Liga Nacional de San Judas Tadeo.

2015 *La devoción a San Judas Tadeo entre los jóvenes en San Hipólito, D.F.*, Tesis de Maestría en Pastoral Urbana, Universidad Católica *Lumen Gentium*, México.

2017 “San Judas Tadeo: las nuevas vías de la fe en la ciudad. Los jóvenes y la religiosidad popular en la Ciudad de México” en: Gómez Arzapalo (Coord.), *Identidad y pertenencia al abrigo de la devoción: aportes para el estudio de la Religiosidad Popular*, México, Observatorio de la Religiosidad Popular-Universidad Intercontinental.

2018, “La devoción juvenil a San Judas Tadeo y la importancia del cuerpo”, en: Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes (Coord.), *Santos, santuarios y peregrinaciones: referentes de sacralidad y engranes estructurales de las dinámicas religiosas populares*, México, Observatorio de la Religiosidad Popular-Universidad Intercontinental. En prensa.

Millones, Luis

1997 *El rostro de la fe, doce ensayos sobre religiosidad andina*, Universidad “Pablo de Olavide”, Fundación El Monte, Sevilla.

2003 *Calendario tradicional peruano*, Fondo Editorial del Congreso de Perú, Lima.

2005 “Los sueños y milagros de San Sebastián”, en: Antonio Garrido Aranda (comp.), *El mundo festivo en España y América*, Servicio de Publicaciones Universidad de Córdoba, Córdoba, pp. 309-335.

2010 “Viaje al infierno: el dogma cristiano en las orillas del Pacífico Andino”, en: Félix Báez Jorge y Alessandro Lupo (Coords.), *San Juan Diego y la Pachamama*: 19-58, Editora de Gobierno del Estado de Veracruz, Xalapa.

2015 “El Cristo de la Cruz de Pañalá” en: Alicia Ma. Juárez Becerril y Ramiro A. Gómez Arzapalo Dorantes (coords.), *Los Cristos en la vida ritual de las*

comunidades indígenas mesoamericanas, México, Artificio Editores, pp. 353-364.

Padrón Herrera, María Elena

2009, “Devoción al patriarca San José y juegos de poder en San Bernabé Ocotepec-Cerro del judío, Ciudad de México”, en: Johanna Broda (coord.), *Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas en la historia de México*, pp. 63-73, ENAH-INAH, México.

2011, *San Bernabé Ocotepec. Religiosidad, organización comunitaria y resistencia social de un pueblo de la ciudad de México*, Tesis de Doctorado presentada en la División de Estudios de Posgrado, ENAH, México.

2013, “¡Si el Señor nos presta vida! ¡Si el Señor nos da licencia! Reciprocidad entre divinidades y humanos al suroeste de la Ciudad de México”, en: Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes (Coord.), *Los divinos entre los humanos*, México, Artificio Editores, pp. 173-193.

2016 a “Introducción” en: Padrón Herrera y Gómez Arzapalo (Comps.), *Dinámicas religiosas populares: poder, resistencia e identidad. Aportes desde la antropología*, México, Artificio Editores, pp. 27-41.

2016 b “Religiosidad, identificaciones y relaciones de poder en San Bernabé, Ocotepec, D.F.” en: Padrón Herrera y Gómez Arzapalo (Comps.), *Dinámicas religiosas populares: poder, resistencia e identidad. Aportes desde la antropología*, México, Artificio Editores, pp. 43-81.

2017 “Identidad, resistencia y reivindicación social a través de la religiosidad popular” en: Gómez Arzapalo (Coord.), *Identidad y pertenencia al abrigo de la devoción: aportes para el estudio de la Religiosidad Popular*, México, Observatorio de la Religiosidad Popular-Universidad Intercontinental.

2018, “Al Santo Señor de Chalma yo le pido con el alma...Culto familiar, gremial y barrial en Santa María Nativitas-Zacapa y Xaltocan, Xochimilco, CDMX”, en: Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes (Coord.), *Santos, santuarios y peregrinaciones: referentes de sacralidad y engranes estructurales de las*

dinámicas religiosas populares, México, Observatorio de la Religiosidad Popular-Universidad Intercontinental. En prensa.

Quezada, Noemí

2004, “Introducción”, en: QUEZADA, Noemí (editora), *Religiosidad popular México- Cuba*, UNAM-IIA-Plaza y Valdés Editores, México, pp. 9-24, 2004.

Ramírez Calzadilla, Jorge

2004, “La religiosidad popular en la identidad cultural latinoamericana y caribeña”, en: QUEZADA, Noemí (editora), *Religiosidad popular México- Cuba*, UNAM-IIA-Plaza y Valdés Editores, México, pp.25-46.

Sarmiento Tepoxtécatl, Florentino

2011 “Trabajo obrero, vida urbana y religión popular del municipio de Cuautlancingo”, en *Cuautlancingo en el tiempo*, México, pp, 30-58.

2014 “La religión popular indígena y la cruzada evangelizadora: la dialéctica del poder” en: Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes y Alicia María Juárez Becerril (comps.), *Fenómenos religiosos populares en Latinoamérica. Análisis y aportaciones interdisciplinarias*, México, Artificio Editores, pp.91-113 .

2016 “Esperamos un milagro. Dos procesos de conflicto en el estado de Puebla” en: Padrón Herrera y Gómez Arzapalo (Comps.), *Dinámicas religiosas populares: poder, resistencia e identidad. Aportes desde la antropología*, México, Artificio Editores, pp. 109-129.

2017 “*La forma correcta...* Reglamentación de las devociones populares en tres decanatos de Puebla” en: Gómez Arzapalo (Coord.), *Identidad y pertenencia al abrigo de la devoción: aportes para el estudio de la Religiosidad Popular*, México, Observatorio de la Religiosidad Popular-Universidad Intercontinental.

Serrano Sánchez Jesús Antonio

2013 *Planeación estratégica para la pastoral*, México, Editorial San Pablo.

2014 a (Coord.) *Atención Pastoral a la Devoción a San Judas Tadeo*, México, Editorial San Pablo.

2014 b “Mayordomías, realidad urbana y nueva evangelización” en: Gómez Arzapalo, Emiliano, Serrano, y Cruz (Comps.) *Pastoral Urbana y Mayordomías*, México, Editorial San Pablo, pp. 191-196.

2014 c “Reacciones a los retos pastorales de las unidades habitacionales” en: *Vivir la fe en la Ciudad hoy*, México, Editorial San Pablo, t. II, pp. 339-352.

2016 “Vitalidad y Complejidad de la Religiosidad Popular de los jóvenes mexicanos: evidencias empíricas” en: Padrón Herrera y Gómez Arzapalo (Comps.), *Dinámicas religiosas populares: poder, resistencia e identidad. Aportes desde la antropología*, México, Artificio Editores. En prensa.

2017 “Elementos para abordar una conceptualización de la religiosidad popular urbana” en: Gómez Arzapalo (Coord.), *Identidad y pertenencia al abrigo de la devoción: aportes para el estudio de la Religiosidad Popular*, México, Observatorio de la Religiosidad Popular-Universidad Intercontinental.

Suzan Morales, Adelina

2008, *Paisaje y ritualidad en Xicochimalco, Ver. Un municipio en el bosque de niebla*, tesis de Doctorado en Historia y Etnohistoria, ENAH, México.

2009, “Paisaje y ritualidad en Xicochimalco, Veracruz”, en: Johanna Broda (coord.), *Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas en la historia de México*, pp. 119-128, ENAH-INAH, México.

2013, “El Dueño del Monte: una manifestación de la religiosidad popular”, en: Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes (Coord.), *Los divinos entre los humanos*, México, Artificio Editores, pp. 157- 172.

2018, “Un Santuario natural: la morada de Cuahuxihuan”, en: Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes (Coord.), *Santos, santuarios y peregrinaciones:*

referentes de sacralidad y engranes estructurales de las dinámicas religiosas populares, México, Observatorio de la Religiosidad Popular-Universidad Intercontinental. En prensa.

Wolf, Eric

2001, *Figurar el poder*, CIESAS, México.

III. DE DIOSES PERSEGUIDOS A SANTOS SOSPECHOSOS. PROCESOS DE REFORMULACIÓN SIMBÓLICA EN LA RELIGIOSIDAD POPULAR INDÍGENA MEXICANA

FUENTE ORIGINAL DE PUBLICACIÓN:

Gazeta de Antropología, Universidad de Granada (España), No. 27/2, (segundo semestre de 2011: julio-diciembre), artículo num. 29. Publicación en línea: http://www.ugr.es/~pwlac/G27_29Ramiro_Gomez_Arzapalo.html
URL: <http://hdl.handle.net/10481/18596>
(ISSN 0214-7564).

Introducción

En las comunidades de ascendencia indígena en México, el papel que se considera que juegan los santos en la vida social, es algo digno de ser considerado desde la antropología y la filosofía, respetando la interpretación autóctona que, en las diferentes variantes locales, preserva un rico bagaje cultural e histórico que ha sido tradicionalmente despreciado tanto por la historia oficial del estado, como por la parte hegemónica eclesiástica. Estos entes numinosos son considerados como personajes vivos y presentes en los pueblos, como entidades sagradas, que si bien nominal e iconográficamente proceden de la religión católica, desde la observación etnográfica se evidencia una concepción de lo divino culturalmente diferente a la tradición cristiana “occidental”.

La divinidad se integra –en estos contextos culturales- a una red de intercambio y reciprocidad entre lo natural, lo humano y lo divino, a imagen y semejanza de las existentes en la sociedad humana. Los santos, así, se convierten en personajes divinos encarnados en sus cuerpos de madera, pasta o resina, con voluntad propia y poderes específicos que legitiman –mediante sus apariciones milagrosas, presencia, parentescos y decisiones- la identidad, el territorio y las relaciones interpueblerinas de una región.

El sistema religioso que operaba en las distintas culturas mesoamericanas en época prehispánica fue paulatinamente desmembrado una vez consumada la

conquista, pero la actividad agrícola –básica en época prehispánica- continuaba siéndolo en la Colonia. A ese nivel, de cultura agrícola, los rituales propiciatorios y –en general- de todo el ciclo de cultivo, siguieron practicándose, aunque con obvias modificaciones. Los aires, la lluvia, el cerro, el maíz mismo, siguieron tratándose como un Tú y no como materia despersonalizada, pero ya no estaban solos como entidades numinosas, sino que las comunidades fueron integrando a ciertos santos católicos, que por su iconografía o sus atributos, fueron –y siguen siendo- considerados útiles en el proceso productivo agrícola, de acuerdo con su cosmovisión. La Cruz, Dios Padre, la Virgen, etc., son de igual forma refuncionalizados y se integran a este complejo cosmovisional indígena no como foráneos, sino como autóctonos.

Etnocentrismo e intolerancia religiosa en la España del s. XVI

No podemos obviar las características históricas propias que experimentaba España al momento de la Conquista de América. Acababa de darse la unificación de los reinos de Castilla y Aragón, lo cual consolidó el imperio español, a la vez que asentó su indiscutible supremacía en Europa como poder político-militar, a la vez que como baluarte de la Cristiandad. Al unificarse estos reinos, se da por terminado un largo período de ocupación musulmana de la península ibérica, por lo que –por vía natural- se expulsa a los musulmanes del territorio español, y de pasada, a los judíos, lo cual, por el lado económico significó una apuesta por el feudalismo, al deshacerse de los grupos sociales que iniciaban una incipiente actividad de corte capitalista, lo cual permitió en el ámbito ideológico prolongar por décadas, los valores y estructuras mentales del medioevo; por el lado político, se dio una sobrevaloración de la Monarquía y los títulos nobiliarios; y por el lado religioso implicó necesariamente el avivamiento de un fervor religioso intolerante que veía en el cristianismo la única posibilidad de religión.

Además, no podemos dejar pasar desapercibido el pasmo y asombro que generó el descubrimiento de América en la imaginación de aquellos hombres, los

nuevos territorios fueron inmediatamente relacionados con lo hasta entonces conocido, ni siquiera cupo la posibilidad de que se tratara de algo completamente nuevo. Los relatos de los cronistas están llenos de referencias acerca de los posibles orígenes de las culturas mesoamericanas y andinas, que si provenían de los moros, o eran una de las tribus perdidas de Israel, o venían desde la estirpe de Caín. Lo cierto es que las culturas que se han desarrollado desde hace siglos en lo que hoy se conoce como el continente americano, han sido muy frecuentemente observadas e interpretadas desde otras lógicas culturales, quedando generalmente confinadas a lo que el extraño diga que son. El término: *cuarto mundo*, al que recurre Brotherston al intitular su libro, ilustra claramente esa tendencia (Cfr. Brotherston 1997). América viene a insertarse como un mundo más en los ya entonces conocidos, recordando los planisferios del s. XV previos al descubrimiento, donde se presentaban tres mundos: Europa, Asia y África. En este sentido América viene a ser el cuarto mundo en ese diseño preexistente y adquiere un lugar en un plan ya diseñado, y una caracterización no emanada de su propia voz, sino desde comparaciones con otra cosa que no es ella misma.

Baste recordar en este sentido, la justificación para el sometimiento indígena a través de los conocidos métodos de la labor evangelizadora: requerimiento, guerra de pacificación, repartimiento y encomienda, hagamos este recordatorio a través de las palabras de Don Vasco de Quiroga:

“De este modo han sido verdaderos reyes y príncipes aquellos que de Pedro recibieron sus cetros. Si acaso alguno tomó el reino prescindiendo de Pedro, ha sido usurpador, pirata y ladrón; pues no entró con orden al redil por la verdadera puerta, sino por camino vergonzoso y a la manera del lobo. [...] Éste es el orden de las cosas; ésta es la jerarquía correcta, suprema ley de quien habla con voz de trueno: que en cualquier parte el inferior esté sujeto a su superior y quien contraviene o resiste el poder desagrada a quien puso Dios, orden supremo.[...] Porque si la desorden y vida salvaje y tiranía de aquestos naturales se mandase por su Majestad ordenar conforme a lo contenido en mi parecer particular sobre la discreción, ellos no serían en ello agraviados, aunque reyes y señores legítimos y naturales fuesen, antes los muy bien librados y los que más en ello ganarían; y no sería quitarles, sino ponerles y conmutarles, ordenada la cosa, en muy mejor y más utilidad y provecho y al de todos. Ni se les haría agravio alguno[...]

Y así se podría cumplir con los que dicen que no se les pueden quitar sus derechos, dominios y jurisdicciones, pues que, haciéndose conforme a mi parecer, o a otro semejante, no era quitárselo, sino ordenárselo, dársele y confirmárselo, y trocárselo y conmutárselo todo en muy mejor, sin comparación, lo cual todo, sin que nadie discrepe, tienen por lícito, justo, santo, y honesto; y que no sólo se puede, pero aun se debe de obligación, y así podría cesar todo escrúpulo y darse la concordia con justa y buena paz y sosiego, reposo y abundancia de todo y con gran sobra para la sustentación de españoles, conquistadores y pobladores, y con gran perpetuidad y conservación, y buena y general conversión para toda la tierra y naturales de ella”. (Quiroga 2003: 113, 116, 117).

Queda claro que los indígenas, desde el primer momento fueron considerados como menores de edad, y por ende, con necesidad de tutoría por parte de los españoles. Toda posible referencia a sus diferencias valoradas desde una óptica descentrada de la cosmovisión española, no era posible dadas las perspectivas de la época. Así pues, toda diferencia fue vista como defecto, y cualquier intencionalidad indígena de preservar sus parámetros culturales, se consideró como abierta rebeldía y franca estupidez. En este sentido son de muy triste memoria las referencias que algunos frailes hicieron a sus superiores tratando de convencerlos de la condición casi inhumana de los naturales de estas nuevas tierras, como lo escrito por fray Tomás Ortiz en 1524 en una carta titulada “Estas son las propiedades de los indios por donde no merecen libertades”:

“Los hombres de tierra firme de Indias comen carne humana y son sodométicos más que generación alguna. Ninguna justicia hay entre ellos, andan desnudos, no tienen amor ni vergüenza, son como asnos, abobados, alocados, insensatos [...] son bestiales en los vicios; ninguna obediencia y cortesía tienen mozos a viejos ni hijos a padres; no son capaces de doctrina ni de castigo [...] inmicisimos de religión, haraganes, ladrones, mentirosos, y de juicios bajos y apocados; no guardan fe ni orden; [...] son cobardes como liebres, sucios como puercos [...] no tienen arte ni maña de hombres; cuando se olvidan de las cosas de la fe que aprendieron, dicen que son aquellas cosas para Castilla, y no para ellos, y que no quieren mudar costumbres ni dioses; son sin barbas y si a algunos les nacen, se las arrancan [...] hasta los diez o doce años parecen que han de salir con alguna crianza o virtud; de allí en adelante se tornan como brutos animales. En fin, digo que nunca crió Dios gente tan cocida en vicios y bestialidades, sin mezcla de bondad o policía. Juzguen agora las gentes para qué puede su cepa de tan malas mañas y artes”. (Mires 1989: 49-50).

Otra carta fechada en 1537, de Fray Juan de Quevedo, pone en tela de juicio la actividad evangelizadora en sí misma, pues desde su perspectiva, los indígenas apenas y alcanzaban un *status* rayando en el mínimo de lo que se requeriría para ser considerado humano:

“Soy de sentir que los indios han nacido para la esclavitud y sólo en ella los podremos hacer buenos. No nos lisonjemos; es preciso renunciar sin remedio a la conquista de las Indias y a los provechos del Nuevo Mundo si se les deja a los indios bárbaros una libertad que nos sería funesta. Si en algún tiempo, merecieron algunos pueblos ser tratados con dureza, es en el presente, los indios más semejantes a bestias feroces que a criaturas racionales [...] ¿Qué pierde la religión con tales sujetos? Se pretende hacerlos cristianos casi no siendo hombres, sostengo que la esclavitud es el medio más eficaz, y añadido que es el único que se puede emplear. Sin esta diligencia, en vano se trabajaría en reducirlos a la vida racional de hombres y jamás se lograría hacerlos buenos cristianos”. (Mires 1989: 51-52).

Así pues, baste con estas aproximaciones documentales, para refrescar nuestra memoria acerca del convulsionado contexto donde se enmarca el inicio de la satanización de las religiones precolombinas, y llamo la atención del lector –y de hecho es la intencionalidad última de este artículo- acerca del proceso que de forma dinámica, creativa y selectiva, se despertó en las culturas indígenas sojuzgadas que de forma protagónica –a despecho del discurso histórico oficial- idearon estrategias sociales y discriminaron entre los elementos impuestos, para llegar a una síntesis operante a nivel local que por un lado engarzaba con la instancia de la nueva oficialidad (religión católica) y por el otro posibilitó la pervivencia y continuidad de prácticas rituales imprescindibles para preservar y reproducir su cosmovisión ancestral.

Religión de demonios

Después del recorrido que hemos realizado en las líneas precedentes, queda claro que las expresiones religiosas profesadas por las diferentes culturas indígenas prehispánicas, fue interpretada por los frailes evangelizadores en la época de la Conquista, como “cosa demoniaca”. Motolinía se expresaba en los siguientes

términos: “En cada pueblo tenían un ídolo o demonio, a el cual principalmente como su abogado tenían y llamaban, y a éste honraban y ataviaban de muchas joyas y ropas, y todo lo bueno que podían haber le ofrecían, cada pueblo como era y más en las cabezas de provincias”, (Motolinía 1995: 200).

Este mismo fraile expresaba en una carta dirigida al emperador Carlos V en enero 2 de 1555, la urgente necesidad de corregir las desviaciones y perversiones de los indios en lo tocante a los asuntos religiosos:

“Sepa V.M. que cuando el Marqués del Valle entró en esta tierra, Dios Nuestro Señor era muy ofendido, y los hombres padescían muy cruelísimas muertes, y el demonio nuestro adversario era muy servido con las mayores idolatrías y homicidios más crueles que jamás fueron [...] Por amor de Dios V.M. se compadezca de aquellas ánimas, y se compadezca y duela de las ofensas que allí se hacen a Dios, e impida los sacrificios e idolatrías que allí se hacen a los demonios, y mande con la más brevedad y por el mejor medio que según hombre y ungido de Dios y capitán de su Santa Iglesia, dar orden de manera que aquellos indios infieles se les predique el santo Evangelio”. (Motolinía 1995: 205-206).

Evidentemente, la concepción de Dios que los colonizadores europeos tenían en el s.XVI, estaba plenamente configurado desde la perspectiva monoteísta cristiana, así que en el momento de la conquista, cuando los cronistas se refieren a los entes divinos indígenas como “dioses” o como “demonios”, lo hacen en contraposición a “Dios” como el único divino posible y bien absoluto. Al traducirse los nombres de los entes divinos indígenas, se les asignó la catalogación de “dioses” a semejanza de los panteones griego y romano, como una forma de identificarlos y catalogarlos en algo conocido, pero las funciones específicas que estos entes numinosos tenían en la interacción de seres humanos, fuerzas naturales, animales y plantas desde la óptica propia de los indígenas, no fueron consideradas por los españoles. Además que ese término asignado de “dioses” fue siempre considerado como sinónimo de “demonios” o “ídolos”, en una evidente minusvaloración frente al *a priori* absoluto del Dios monoteísta.

Insistimos, pues, en que la forma como históricamente, de acuerdo a la cosmovisión indígena, se ha entendido a los seres divinos y las obligaciones para con ellos es esencialmente diferente a la cristiana. En el cristianismo la divinidad es –en principio- inalcanzable para el hombre, pero ésta, por un acto de su generosidad, decide hacerse cercana a la humanidad, en consecuencia, el hombre debe estar siempre agradecido con ella, honrarla y darle todo el culto posible sin esperar nada a cambio, pues la divinidad la merece por sí misma. El acto primero vino de la voluntad divina, y el hombre estará eternamente endeudado, cualquier noción de cohesión a lo divino, o de obligación de ésta para con el hombre no tienen cabida en la ortodoxia cristiana. Muy por el contrario, en los pueblos campesinos de origen indígena es común encontrar la concepción de reciprocidad en la relación con lo divino, una reciprocidad semejante a la existente en sus relaciones sociales al interior del pueblo. A Cristo, la Cruz, la Virgen, los santos, los aires, los cerros, se les da –en la ofrenda- y eso crea cierta obligación en quien recibe. A su vez, la gente cuando da, está dando de lo recibido en la cosecha y otras actividades, donde reconoce el apoyo recibido por los seres sobrenaturales. En este sentido, las ofrendas y celebraciones que protagonizan estos pueblos no tienen el sello de sumisión y desinterés que reclama el cristianismo tradicional. Sólo en esta lógica se puede entender que en ciertas comunidades indígenas contemporáneas se “castigue” a los santos, cuando faltan las lluvias, sacándolos del templo y “parándolos” en el sol, o cualquier otro tipo de presión ejercida sobre el santo para que cumpla con su obligación.

Implantación del nuevo modelo religioso: la Tabula Rasa

La implantación del cristianismo entre los indígenas americanos, a través de los frailes provenientes de España, se efectuó en la unilateralidad plena que el momento histórico asumía. Cualquier consideración a lo que hoy llamamos “cultura”, o más aún, cualquier orientación que apuntara hacia la *interculturalidad*,

están ausentes, dados los alcances mismos de la reflexión teórica y desarrollo conceptual para aquella época y ubicación histórica.

El proyecto evangelizador se realizó con un modelo único: la *tabula rasa*, que pretendía –valga la metáfora– la completa demolición de las culturas nativas, para que desde el terreno llano resultante, poder edificar –sin ningún estorbo ni escollo– el cristianismo.

Obviamente, la ejecución de este proyecto lleva implícitas varias ideas centrales que lo posibilitan, en primerísimo lugar, la convicción absoluta de que lo propio está centrado en absolutos incuestionables que hacen la particularidad de lo propio equivalente a Lo Humano en general. Esto genera una peculiar posición frente a los otros (aquellos fuera del ámbito del “nosotros”) en la cual todo aquello que no se refleje en el propio espejo es malo en sí mismo, pues no se adapta al modelo de lo bueno. Todas las diferencias son, así, calificadas moralmente. Desde esta óptica, el otro será humano, únicamente en la medida que ciertos aspectos de su forma de vida se dibujen opaca y fantasmagóricamente en el espejo de lo propio. Todo aquello que no tenga cotejo con mi propia forma de vivir, pensar, creer, celebrar, puede y debe ser rechazado pues atenta contra el modelo absoluto de Lo Humano, Lo Bueno, Lo Decente, Lo Valioso. Hoy en día, hacemos irrumpir en la reflexión intercultural la cuestión relacional, desde dónde nos ubicamos y la posibilidad misma de que haya otros centros de ubicación, pero para el período que estamos tratando, el s. XVI en el contexto específico de la conquista, colonización y evangelización de la Nueva España, estos parámetros eran totalmente inexistentes.

Sospechas fundamentadas

Desde muy tempranas épocas de La Colonia, los frailes encargados de la evangelización de los indios, expresaron su desconfianza en los aparentes logros realizados en cuanto a la implantación de la nueva doctrina, pues las actitudes devocionales de los indígenas eran vistas con mucho recelo, desconfianza y

abierta sospecha. Fray Diego Durán, en el prólogo de su voluminosa *Historia...* refiere lo siguiente: “[...] muchos destos yndios que, como no están aun acavadas del todo las ydolatrias, juntan con la fee christiana algo del culto del demonio, y así tienen tan poco arrayada la fee, que con la mesma facilidad que confiesan y creen en un Dios, creran en diez si diez les dixessen que son.” (Durán 2002: 13). De forma paralela, casi en los mismos términos expresaba su sospecha Motolinía cuando narra:

“Comenzaron a derribar y destruir ídolos, y a poner la imagen del Crucifijo, y hallaron la imagen de Jesucristo crucificado y de su bendita madre puestas entre los ídolos a hora que los cristianos se las habían dado, pensando que a ellas solas adorarían; o fue que, ellos como tenían cien dioses, querían tener ciento y uno; pero bien sabían los frailes que los indios adoraban lo que solían. Entonces vieron que tenían algunas imágenes con sus altares, junto con sus demonios y ídolos; y en otras partes la imagen patente y el ídolo escondido, o detrás de un paramento, o tras la pared, o dentro del altar, y por esto se las quitaron, cuantas pudieron haber” (Motolinía 1995: 22).

En este sentido, no podemos dejar de mencionar que el proceso de implantación del modelo religioso y cultural europeo entre los indígenas, necesariamente generó mecanismos *ad intra* de las culturas receptoras, que lejos de asumir indiscriminadamente todo lo que se les impuso, resignificaron creativa y activamente los nuevos elementos impuestos dando lugar a una expresión religiosa *sui generis* que engarza partes de la nueva religión con su tradición religiosa ancestral (Cfr. Báez-Jorge 1998). Con respecto a este punto, puede resultar ilustrativo y sugerente, lo expresado en el famoso *Coloquio de los doce*, donde se ponen en boca de los sacerdotes autóctonos las siguientes palabras en confrontación al mensaje de los frailes:

“Habéis dicho
que no son verdaderos dioses los nuestros.
Nueva palabra es esta,
la que habláis
y por ella estamos perturbados,
por ella estamos espantados.
Porque nuestros progenitores,
los que vinieron a ser, a vivir en la tierra,

no hablaban así.” (Sahagún 1986: 149).

Y más adelante en el mismo texto se llega a la siguiente conclusión por parte de los indígenas, después de haber escuchado el abigarrado resumen de la doctrina cristiana:

“Tranquila, pacíficamente,
considerad, señores nuestros,
lo que es necesario.
No podemos estar tranquilos,
y ciertamente no lo seguimos,
eso no lo tenemos por verdad,
aun cuando os ofendamos. [...] Haced con nosotros,
Lo que queráis.
Esto es todo lo que respondemos,
lo que contestamos
a vuestro reverenciado aliento,
a vuestra reverenciada palabra,
oh señores nuestros.” (Sahagún 1986: 155).

En este mismo sentido, fray Jerónimo de Mendieta escribe acerca de esa “obstinación” indígena: “[...] por doquiera que pasaba (Cortés) les hacía que destruyesen los templos e ídolos que en público parecían ... Mas en pasando, los indios luego los volvían a reedificar. Los frailes empero como cosa que impedía su ministerio, entendieron en desarraigar totalmente la idolatría” (Mendieta 2002: 377). Queda claro que la pretensión de los frailes era construir una *tabula rasa*, donde no sobreviviera ningún vestigio de los antiguos cultos prehispánicos, pues eran vistos con desprecio como cosa demoniaca y expresiones de brutalidad y barbarie en un contexto cultural español que se consideraba indiscutiblemente superior a los “naturales”, totalmente etnocéntrico y con un fervor religioso completamente intolerante que se había desbordado en fechas recientes en España, dados los factores ya expresados arriba de la expulsión de Musulmanes y judíos, además de la consolidación de su supremacía como bastión de la Cristiandad justo en época de la competitiva Contrarreforma. Así pues, todo

aquello que viniera de los parámetros culturales indígenas sería denigrado, como cuando el mismo Fray Jerónimo apuntaba: “[...] a cuánta bajeza viene el entendimiento humano, y cuánto se pervierte su lumbrer natural por falta de fe y de la gracia, pues viene a creer y tener por ciertos los desatinos y disparates que estos indios, siendo infieles, creían [...]” (Mendieta 2002: 179).

Los inicios de esa labor de indoctrinación debieron ser más que caóticos. El desconocimiento mutuo, la violencia ejercida, la imposibilidad de llegar a una traducción profunda de los contenidos religiosos expuestos sobre una tradición religiosa preexistente de cuño ancestral, generaron una dinámica de búsqueda acuciosa de aceptación y sometimiento indígena bajo una fiscalización de los frailes que lo único con lo que contaban para medir los parámetros de eficacia de su implantación doctrinal, era la observación atenta de los rituales celebrados entre los indígenas. En este sentido, el antes referido Fray Diego Durán recalcaba la imperante e impostergable

“[...] necesidad de saber de raíz los antiguos engaños y supersticiones, para evitar que esta miserable y flaca gente no mezcle sus ritos antiguos y supersticiones con nuestra divina ley y religión christiana; porque son tantos y tan enmarañados y muchos dellos frissan tanto con los nuestros, que están encubiertos con ellos, y acaece muchas veces pensar que están aviendo placer y están idolatrando y pensar que están jugando y están echando suertes de los sucesos delante de nuestros ojos, y no los entendemos, y pensamos que se desceplinan y estanse sacrificando [...]” (Durán 2002: 15).

Y parece ser que esta “idolatría” que se desarrollaba ante sus propios ojos y era solapada por no saber lo que estaba pasando, era lo que más mortificaba al fraile, pues lo repite insistiendo en esto más adelante:

“Y así erraron mucho los que con buen celo (pero no con mucha prudencia) quemaron y destruyeron al principio todas las pinturas de antiguallas que tenían; pues nos dexaron tan sin luz, que delante de nuestros ojos idolatran y no los entendemos en los mitotes, en los mercados, en los baños y en los cantares [...] en las comidas y banquetes [...] en el sembrar, en el coger, en el encerrar en las troxes, asta en el labrar la tierra y edificar las cassas; y pues en los mortuorios y entierros, y en los casamientos y en los nassimientos [...] y donde sobre todo se perfeccionaba era en la celebración de las fiestas [...] en todo mezclaban superstición y idolatría, hasta en irse a bañar al río [...]” (Durán 2002: 15-16).

En el mismo sentido son las palabras de Fray Bernardino de Sahagún en el prólogo de su *Historia General...*, cuando señala:

“Los pecados de la idolatría y ritos idolátricos, y supersticiones idolátricas y agüeros, y abusiones y ceremonias idolátricas, no son aún perdidos del todo. Para predicar contra estas cosas, y aun para saber si las hay, menester es de saber cómo las usaban en tiempo de su idolatría, que por falta de no saber esto en nuestra presencia hacen muchas cosas idolátricas sin que lo entendamos; y dicen algunos, excusándolos, que son boberías o niñerías, por ignorar la raíz de donde salen –que es mera idolatría, y los confesores ni se las preguntan ni piensan que hay tal cosa, ni saben lenguaje para se las preguntar, ni aun lo entenderán aunque se lo digan-.” (Sahagún 1992: 17).

Motolinía, por su parte, indicaba que: “Ya que pensaban los religiosos que con estar quitada la idolatría de los templos del demonio y venir algunos a la doctrina y bautismo, estaba todo hecho, hallaron que era mucho más lo que quedaba por hacer y vencer, hallaron lo mas dificultoso y que más tiempo fue menester para destruir, y fue que de noche se ayuntaban, y llamaban y hacían fiestas al demonio, con muchos y diversos ritos que tenían antiguos, (Motolinía 1995: 72).

En todo caso, se hace evidente que la forma en que los indígenas celebraban las fiestas religiosas –ya cristianas- era significativamente diferente a la forma como los españoles lo enseñaban o recomendaban. A fin de cuentas, se trataba de una expresión religiosa que a los ojos de los frailes ya no era tan aberrante y demoniaca como les parecieron los ritos de su época “de la gentilidad”. Había algo extraño, es cierto, pero mucho más cercano a un ámbito de lo tolerable y –aunque a regañadientas- permitido y solapado. Sahagún plasma esa sospecha en relación al culto del Tepeyac, cuando al final del libro XI, en el apéndice sobre supersticiones escribe:

“Cerca de las montañas se localizan tres o cuatro lugares en los que ellos solían ofrecer solemnes sacrificios, y a los cuales llegaban en peregrinaje desde los más remotos lugares. Uno de esos lugares está aquí en México. Es una pequeña colina llamada Tepeyac... ahora conocida como Nuestra Señora de Guadalupe. En este mismo lugar tenían un templo dedicado a la madre de los dioses, a quien llamaban

Tonantzin, que significa “Nuestra Madre”. Allí se realizaban numerosos sacrificios en su honor... a los festivales asistían hombres, mujeres y niños... Las multitudes invadían el templo en esos días. La gente decía: “Vamos a la fiesta de Tonantzin”. Hoy la iglesia edificada allí está dedicada a Nuestra Señora de Guadalupe, a quien ellos llaman también Tonantzin, imitando a sus prelados, que decían: “Nuestra Señora Madre de Dios, Tonantzin”[...] Así que vienen desde muy lejos a visitar a esta Tonantzin tanto como antes; encontrándonos con que esta devoción es sospechosa, ya que en todas partes hay numerosas iglesias dedicadas a Nuestra Señora que ellos no visitan; sino que vienen desde los más remotos lugares precisamente a éste.” (Sahagún 1992: 704).

Termina nuestro fraile concluyendo páginas después: “bien creo que hay otros muchos lugares en estas Indias, donde paliadamente se hace reverencia y ofrenda a los ídolos con disimulación de las fiestas que la Iglesia celebra a Dios y a sus Santos, lo cual sería bien investigarse para que la pobre gente fuese desengañada del engaño que ahora padece” (Sahagún 1992: 706).

Más adelante en el tiempo, ya en el S. XVII, llama la atención que Fray Jacinto de la Serna en su *Manual de Ministros*, apuntaba lo siguiente exactamente en los mismos términos que sus colegas antecesores lo hicieran en el s. XVI:

“Nos damos cuenta que los ídolos no están olvidados como creíamos; por el contrario, están tan vivos que los nativos, a pesar de creer que existe un Dios, creen al mismo tiempo que las cosas del mundo operan por la acción de sus ídolos. Y por eso se entienden con ellos, como si los tuvieran presentes, y les rinden adoración y les temen más que al verdadero Dios que les ha sido enseñado, y los veneran más que a Él. A ellos les piden ayuda en sus necesidades, en sus cosechas, en sus trabajos, y los ponen en sus cargas de maíz y en sus envoltorios, y van con sus ídolos o con el equivalente del ídolo, creyendo que así se incrementarán y conservarán sus creencias [...] Y hay maestros entre ellos [...] que les venden estos ídolos [...] y les dicen que los tales ídolos les traerán prosperidad [...] y así, a pesar de que trabajan duramente para hacer fructíferas las cosechas [...] creen que todo se lo deben a los ídolos, y el mismo pensamiento aplican a las desgracias que les ocurren [...] Por tanto, les ofrecen animales, comida y bebida, y les dan gracias por los bienes recibidos (que ellos piensan que han recibido), y les dedican la sangre de gallinas y otros animales. Hay algunos que ofrecen su propia sangre, como en los tiempos antiguos, perforándose los oídos y la piel en lugares que no puedan ser vistos con facilidad [...] Sus dioses, pues, no están olvidados [...] entre ellos el de Sierra Nevada, cerca del volcán, donde dicen que vivían otros dioses [...] Llamen a la Sierra con el nombre de Tonacatépetl, que significa fuente de alimento; y veneran también la montaña de Toluca, en donde hacían sacrificios, y otras montañas, en donde tenían los grandes templos [...] y veneran también las aguas, los ríos, los lagos, a los que

invocan cuando labran la tierra o cosechan [...] en general invocan a sus dioses en todas sus tareas.” (De la Serna 1987: 283-284).

Y hay algo más que refiere De La Serna que es totalmente adecuado al tema que tratamos en este escrito, precisamente cuando apunta: “Y para mejor dissimular su engaño y ponzoña, la doran, mezclando sus ritos, y ceremonias idolátricas con cosas buenas, y sanctas, juntando la cruz con las tinieblas a Christo con belial, reverenciando a Christo Señor Nuestro, y a su sanctissima Madre, y a los sanctos (á quienes algunos tienen por Dioses) venerando juntamente a sus ydolos”, (De la Serna 1987: 281).

También en el mismo s. XVII, Sánchez de Aguilar refería lo siguiente en el área de Mérida, Yucatán: “los indios de esta Provincia, que por ochenta años conocieron nuestra Fe mediante la gran Doctrina de varones religiosísimos de la Orden de San Francisco [...] han recaído en su idolatría no por falta de predicadores, sino, debe decirse por su insolencia, pertinacia y pereza”, (Sánchez 1987: 57).

Parecen ser ecos en el s. XVII de lo que en el s. XVI, fray Bernardino expresaba, extrañado por la forma peculiar que los indígenas celebraban en fechas y a santos cristianos, pero de una forma muy diferente a la propuesta oficialmente, lo cual sólo podía llevar por vía natural a la sospecha continua:

“En Mèxico, en la fiesta de Cihuacóatl, que también la llaman Tonantzin; en Tlaxcala, en la fiesta de Toci; en Tianquizmanalco, en la fiesta de Tezcatlipoca; y porque esta costumbre no la perdiesen los pueblos que gozaban de ella, persuadieron a aquellas provincias que viniesen como solían, porque ya tenían Tonantzin, y Tocitzin, y al Telpochtli que exteriormente suena, o les ha hecho sonar a santa María, y a Santa Ana, y a San Juan Evangelista, o Bautista, y en lo interior de la gente popular que allí viene está claro que no es sino lo antiguo” (Sahagún 1992: 706).

Para cerrar esta aproximación histórica, refiero a lo escrito por Luis Millones, quien desde su experiencia en Perú, propone la siguiente reflexión que nos resulta *ad hoc*:

“[...] Las imágenes quedaban expuestas a los fieles en el templo de su localidad. A falta de la palabra explicativa del clero, a los pies de cada imagen fue naciendo otra historia, lejana a los martirios de los primeros tiempos de la cristiandad, o bien conformando versiones paralelas a la vida de Cristo, pero que al entroncarse con las tradiciones locales (muchas de origen precolombino) terminaban por conformar lo que hoy ya está consagrado como parte de la historia del pueblo y de su patrono. [...] Al carecer de la voz oficial de la iglesia, o si ella ejerce violencia inaceptable sobre los patrones culturales del pueblo, éste recurre a su capacidad de “leer” de manera distinta la expresión y parafernalia del santo, virgen o cristo expuestos en los altares. Por encima de la doctrina oficial, cada comunidad ha establecido un diálogo personal con su patrono. Sus rasgos, sus vestidos, sus atributos, fueron poco a poco reflejando las angustias y esperanzas de sus fieles, convirtiéndose en espejos culturales. En el diario entrecruzar de sus miradas, unos y otros terminaron por borrar las distancias de sus respectivas proveniencias.” (Millones 1997: 74-75).

Sincretismo y resignificación simbólica

El concepto que nos ayuda a dar cuenta del proceso social, histórico-dialéctico, donde ubicamos el fenómeno religioso expuesto anteriormente, es el de *sincretismo*, entendido no como una miscelánea incoherente e inoperativa de “pedazos” provenientes de ambas raíces culturales, sino como un proceso histórico-social conflictivo donde se reconoce la participación activa y protagónica del dominado, a través de la reelaboración simbólica y reformulación de los elementos impuestos por la fuerza, desde la perspectiva cultural del sojuzgado que nunca pierde de vista su posición relacional con el dominante en el nuevo orden establecido.

Para profundizar en este concepto, me adhiero aquí a la propuesta de Johanna Broda para definir el sincretismo, cuando apunta:

“Propongo definir *el sincretismo como la reelaboración simbólica de creencias, prácticas y formas culturales, lo cual acontece por lo general en un contexto de dominio y de la imposición por la fuerza –sobre todo en un contexto multi-étnico.* No se trata de un intercambio libre, sin embargo, por otra parte, hay que señalar que la población receptora, es decir el pueblo y las comunidades indígenas han tenido una respuesta creativa y han desarrollado formas y prácticas nuevas que integran muchos elementos de su antigua herencia cultural a la nueva cultura que surge después de la Conquista.” (Broda 2007b: 73).

En este sentido, reconocemos el papel protagónico que los grupos subalternos indígenas tuvieron –y siguen teniendo- en su propio proceso histórico, el cual, a pesar de la dominación, les permitió negociaciones, consensos y rupturas con los grupos dominantes, logrando integrar selectivamente ciertos elementos que les fueron impuestos, sin romper totalmente con su tradición ancestral.

Nótese que no estamos proponiendo la sobrevivencia inmutable de la cultura a través del devenir del tiempo y los avatares históricos que conlleva, sino que enfatizamos que se trata de un proceso histórico dialéctico donde se dan procesos sociales de reformulación y reconfiguración simbólicas, lo cual permitió a los grupos indígenas subalternos –a partir del contexto colonial- adaptarse a la nueva situación política, económica, religiosa y social, sin renunciar por completo a su cultura y tradición. La *tabula rasa* soñada por el proyecto civilizador-evangelizador de los colonizadores, nunca se logró.

Hay que tener en cuenta que desde el primer momento del contacto entre españoles e indígenas hubo procesos sociales, religiosos e ideológicos de reinterpretación y asimilación de los nuevos elementos culturales, lo cual implica un proceso dinámico de percepción, exclusión o incorporación. Aquí cabe señalar que aunque hablemos de asimilación e incorporación, no podemos caer en la ingenuidad de pensar que ciertos elementos religiosos pasaron a la cosmovisión indígena –y por ende a su práctica ritual- por una especie de transfusión o trasplante de los foráneos a los autóctonos. El proceso es gradual, de reinterpretación y resignificación de símbolos para hacerlos propios, y una vez adueñándose de esos elementos, ya no son ajenos sino que se convierten en una parte integral de la vida de la comunidad y su cosmovisión.

Religiosidad popular de tradición indígena

A partir de lo expuesto en los párrafos anteriores tendríamos que ubicar el problemático concepto de *religiosidad popular*, circunscrito a un contexto de

ascendencia indígena y apuntamos –en primer lugar- que no lo consideramos como un término peyorativo o de depreciación, entre lo oficial y lo no-oficial, sino que lo consideramos un término útil para dar cuenta de una realidad social que se vive en un grupo subalterno (grupo indígena) que se encuentra inmerso en un contexto social más amplio (Estado-Nación), y que incorpora ciertos elementos que la oficialidad, tanto eclesial como estatal, le imponen, pero los reformula de tal manera que el resultado es un ritual acorde a su propia tradición cultural coherente con el proceso social históricamente vivido, pero que encuentra puntos de amarre con las instancias oficiales hegemónicas, de las cuales, por más que quisiera no puede librarse. Entendemos entonces dicha religiosidad popular en pueblos campesinos de origen indígena como una estrategia social que “traduce” los parámetros de la oficialidad al nivel popular, la intimidad del pueblo, el ritual, la milpa y el cerro. En este sentido la religiosidad popular tiene un papel de intermediación entre ambos sectores sociales que se mueven continuamente en la fricción y el conflicto.

El concepto de religiosidad popular entonces, incluye a los sectores populares y étnicos que son sujetos de dominación. En su seno se desarrollan procesos de resistencia y se efectúan prácticas religiosas relativamente autónomas, que imbrican las esferas social, política y económica en una misma realidad indivisible, pues la tendencia moderna de fracturar la realidad en partes aisladas, es totalmente ajena a los habitantes de estos pueblos que no establecen distinciones entre un ámbito y otro, pues la operatividad de su vida cotidiana no establece dichas fronteras.

En el entramado que subyace en la religiosidad popular en contextos culturales indígenas, se llevan a cabo procesos de resignificación, que desembocan en un sincretismo, donde se lleva a cabo un proceso de incorporación selectiva de elementos religiosos impuestos por un poder externo, imposición que motiva al receptor a elaborar estrategias de selección y apropiación de esos elementos a su propio contexto cultural y tradición. De esta

manera, aunque algunos símbolos se compartan, no se comparten los significados, tal puede ser el caso de la cruz y las imágenes de cristos, vírgenes y santos –en el contexto campesino indígena- los cuales, una vez observados dentro de las celebraciones, se distancian considerablemente de las formulaciones eclesiales.

Así pues, la especificidad de las prácticas religiosas populares indígenas en México, podemos explicarla como el resultado de un fenómeno sincrético que posibilita una vivencia religiosa donde coexisten interpretaciones surgidas en distintos ambientes o contextos culturales. Entonces dicha especificidad de la práctica religiosa popular en contextos indígenas es producto de un proceso histórico. La coherencia de esta síntesis está dada por la cosmovisión que articula la concepción que se tiene del mundo, y los entes que lo habitan, donde se encuentran animales, plantas, hombres y los entes divinos que se vinculan directa o indirectamente con el control de las fuerzas naturales.

El espacio del mundo, se convierte en una vecindad de los hombres, la naturaleza, y los divinos, en la cual, todos interactúan, cada quien aportando lo que debe desde sus posibilidades ontológicas, donde destaca la participación humana en el ritual que –desde estos contextos- integra el orden social, político y económico del pueblo con la naturaleza y la divinidad, una relación de la que todos salen beneficiados, pues comparten este mismo mundo.

Siguiendo este orden de ideas, es comprensible que la religiosidad popular en contextos indígenas se caracterice frente a su contraparte oficial como una expresión religiosa de la inmanencia, una religión de la vida diaria y de los problemas concretos, como la salud, el temporal, la cosecha, la prosperidad material, etc. Por esto, en este tipo de estructura religiosa, las respuestas acerca de la vida y la resolución de problemas concretos, alcanzan su máximo grado de resonancia.

La idea que queremos rescatar es pensar a la religiosidad popular indígena como una práctica social donde convergen tradiciones diferentes y que se

expresan en manifestaciones rituales con identidad propia, lo cual, es muy valioso y sugerente para México, entendido como un contexto pluriétnico, donde esa pluralidad ha sido muchas veces negada en aras de una sola identidad nacional dictada desde el grupo hegemónico.

En medio de los vertiginosos cambios sociales que vivimos en nuestra época contemporánea, generados en buena medida por un proyecto nacional hegemónico inserto en un contexto mundial globalizado, resulta muy interesante que estas poblaciones campesinas de origen indígena mantengan una actividad ritual que les posibilita ciertas formas de relaciones sociales que favorecen redes de solidaridad y fortalecen sentimientos identitarios anclados en una cosmovisión común, no sólo a nivel pueblo, sino en un grupo de pueblos vecinos que forman un conjunto regional diferenciable de los que no comparten esta visión.

La fiesta religiosa popular se convierte así, en el engrane central donde se engarzan, de manera simultánea, cosmovisión, ritual, santos, necesidades materiales concretas, relaciones sociales, prácticas políticas, soluciones económicas, distanciamientos de las instancias hegemónicas –tanto en lo religioso, como en lo civil-, luchas por el poder –frente a la hegemonía, y también al interior de las facciones del propio pueblo-. El resultado de todo el conjunto es un sistema coherente, en cuanto que opera bajo una lógica singular propia, la cual se refuerza a través de la articulación de este engranaje en la celebración de las fiestas en un entorno regional.

No podemos dejar de mencionar el impulso que esta dinámica proporciona a la identidad, pues se desarrollan actividades comunes donde el beneficio se comparte. La participación colectiva intensa en estas actividades crea un referente común en el santo, el trabajo, la fiesta, la diversión, los gastos y los beneficios que no recaen en un particular, sino en el grupo. Así pues, impulsada por su propia lógica interna, esta dinámica engrana lo económico, político, social y religioso, ayudando al amalgamamiento de una forma de existencia social concreta, que responde a las necesidades y antecedentes concretos del lugar

donde se origina. La memoria que el pueblo guarda de su pasado, le ayuda a definir su identidad, en una continuidad, que no sólo es referencia al pasado, sino una proyección hacia lo venidero, donde la acción presente es la que asegura dicha continuidad.

Queda claro entonces que “las modalidades del catolicismo popular en las diferentes comunidades étnicas son producto de un complejo proceso que, iniciado en la etapa colonial, mantiene una singular dinámica transformadora” (Báez-Jorge 2000: 64). Luis Millones con referencia a este tema, escribe desde su experiencia en Perú:

“Una vez organizada la iglesia cristiana en el virreinato comprendió que eran los dioses locales, aquellos que se reverenciaban en el nivel comunal o familiar, los que resistirían con más éxito la encendida prédica de los misioneros. Desde un principio se les privó de sus imágenes, pero eso no disminuyó la voluntad de los creyentes, que refugiaron su fe en lugares apartados o en los propios altares de los templos católicos, a despecho del sacerdote y los indios cristianizados.” (Millones 1997: 13.)

Es evidente que la forma como los indígenas se apropiaron de ciertos elementos cristianos, fue –y sigue siendo- muy creativa, logrando integrar en su cosmovisión a nuevos personajes de orden divino, pero no por sustitución, sino por un proceso selectivo y de refuncionalización acorde a sus necesidades, dando por resultado una vivencia religiosa muy peculiar que aparentemente comparte mucho con la visión cristiana de la iglesia oficial, pero que en realidad es muy diferente en sus presupuestos y sus fines.

Las imágenes de los santos en las comunidades campesinas de ascendencia indígena contemporáneas

En tiempos contemporáneos, dentro de las prácticas religiosas populares en pueblos campesinos de origen indígena, destaca la complicada organización social que gira en torno a los santos, los cuales, como personajes divinos, están

cargados de significados, roles y funciones específicas dentro de la vida del pueblo que los separa radicalmente de la concepción cristiana católica oficial, acercándose su culto más al politeísmo, que a lo prescrito por el monoteísmo (Cfr. Broda 2007a: 9).

Poco importa si se trata de una cruz, un Cristo, una Virgen o un santo cualquiera, todos son “los santos” o “santitos”, como cariñosamente los nombran en los pueblos. No hay distinción nominal para referirse a Cristo, la Virgen, una Santísima Trinidad, un arcángel, San José, Santa Catarina o San Juan, todos son genéricamente referidos como los santos o las santas. En el caso de los personajes femeninos, todas son llamadas también vírgenes.

Pareciera como si la iconografía de las imágenes religiosas impuestas por los evangelizadores en contextos indígenas, hubiera sido leída desde otros parámetros culturales, dando lugar a una interpretación autóctona de dichas imágenes. Una interpretación que resultó más acorde a su propia visión del entorno, tanto natural como divino, la sociedad humana y la organización social que los sustenta. Lo cual responde a una incorporación local que estos pueblos han hecho de sus imágenes a su contexto cultural, resignificándolas, conservando una coherencia con su tradición religiosa ancestral, y conviviendo –en mayor o menor medida- con la religión oficial.

El problema que aquí se plantea, incluye la pregunta acerca de cómo interpretaron los indígenas, desde su cosmovisión, las imágenes religiosas cristianas insertadas en su espacio. Es decir, desde su propia perspectiva interpretativa de lo divino y su relación con lo humano, ¿qué roles le fueron asignados a las imágenes dentro de la vida del pueblo?, ¿cómo eligieron, de entre todo el repertorio traído por los primeros evangelizadores europeos, a los santos más importantes desde el punto de vista indígena?, ¿qué jerarquía establecen entre ellos?, ¿qué relación tienen con las fuerzas de la naturaleza y otros seres numinosos de tradición mesoamericana, como los aires, la lluvia, el dueño del monte, etc.? Definitivamente todas estas preguntas y las demás que surjan

siguiendo esta línea, no pueden entenderse como un dato aislado del contexto social. Lo que nos permite contestar estas preguntas –en gran medida- es la observación a través del ritual, y siguiendo a Broda, en el ritual se expresan visiblemente los contenidos abstractos de la cosmovisión (Broda 2001: 15-45), es decir, lo que se concibe desde la cosmovisión se expresa materialmente en el ritual y el ritual es empíricamente observable. Dentro de este orden de ideas, el ritual implica la organización humana, la cual, en las comunidades rurales de origen indígena, se manifiesta como una complicada red de relaciones sociales donde hay juegos de poder, tanto al interior como al exterior del pueblo, donde se gesta una diferenciación entre lo propio y lo ajeno, una forma peculiar de administrar la economía y de interrelacionarse con los demás miembros de la comunidad. Todas estas características nos llevan a inferir una lógica interna en la organización social de estas comunidades donde integran los fenómenos naturales, las figuras de los santos, y las actividades humanas en un peculiar modo de vida.

Así pues, consideramos que las imágenes de los santos en las comunidades campesinas de origen indígena en México fueron reinterpretadas de acuerdo a la cosmovisión propia de los pueblos donde se implantaron, alejándose considerablemente de la explicación piadosa del clero para ser adoptados como entidades divinas cuyas funciones específicas corresponden a las necesidades históricas concretas de los hombres que les rinden culto, incorporándose con otras personalidades de carácter igualmente sagrado que definitivamente no provienen de la explicación cristiana, sino que corresponden a una concepción mesoamericana. Dicha adaptación o reformulación de los santos, no opera exclusivamente a nivel de un pueblo en particular, sino que es una constante en un conglomerado de numerosos pueblos que se engarzan en una región, auspiciando –en cierta medida- sus relaciones sociales en la figura de los santos y las amistades y parentescos que éstos tienen entre sí.

Los santos se hacen propios, se les viste como se visten los habitantes del pueblo, se les venera y trata como a personas vivas, e incluso se les castiga cuando no cumplen con sus obligaciones que están supuestas deben cumplir. Son parte integral de la vida del pueblo, no como un ello sino como un tú. Con respecto a los santos, Giménez señala:

“Los pueblos han desarrollado un poderoso sistema de integración y solidaridad sobre fundamentos religiosos, haciendo depender su identidad y continuidad del culto a un santo patrono, de manera que la participación en su ciclo de fiestas sea el principal indicador de solidaridad lugareña y el criterio más importante de pertenencia a la comunidad. Esta forma de organización religiosa tiene generalmente carácter autónomo y laico, dando lugar a un interesante modelo de autogestión religiosa. El culto local al santo patrono se halla casi siempre en manos de los vecinos del pueblo, organizados en grupos corporativos llamados *mayordomías*.” (Giménez 1978: 66).

El papel de los santos como intermediarios entre Dios y los hombres, interpretación propia de la ortodoxia católica, no es un elemento que destaque en la forma como los santos se han integrado a la vida de muchas comunidades indígenas, las cuales han valorado a sus imágenes como miembros activos de la sociedad humana, que reciben del pueblo, pero también deben corresponder, pues son parte de él. De esta manera, tenemos que los santos son parte integral de la comunidad, y como todo miembro de ésta, gozan de beneficios y tienen obligaciones particulares para con el resto de la población.

El entramado social que se articula en derredor de las fiestas religiosas del pueblo en estos contextos culturales, tiene como centro de gravedad la figura del santo o los santos celebrados. Es a partir de estas imágenes y su presencia – considerada como real- que se enarbola este complicado conglomerado ritual.

En este sentido, quien patrocina la fiesta es el santo. Aún los mayordomos, quienes se encuentran indisociablemente unidos a los santos, como los que hacen irrumpir en la vida material la presencia y atributos del santo, se diluyen al lado de éste, quedando como meros acompañantes del personaje sagrado. Los mayordomos se convierten en una especie de “brazos y piernas” del santo (Cfr.

Gómez Arzapalo 2010), pues es el santo quien “oye la misa”, o quien peregrina y visita a otros santos en sus templos; la gente se convierte en parte del cortejo del santo, pero el protagonista es éste último.

Desde esta perspectiva, la relación entre los hombres y los Santos es compleja y profunda. Se enraiza no solo en la necesidad vital de contar con seres poderosos que lo ayuden a enfrentarse con los embates de la vida y la fragilidad humana, o con las fuerzas de la naturaleza y sus fenómenos, sino que también hunde sus raíces en las creencias que ya existían en el tiempo precolombino. Creencias que fueron armonizadas de algún modo con la nueva realidad traída por los conquistadores.

El culto de los santos fue uno de los tantos vehículos que facilitaron el proceso de evangelización, a través de las imágenes religiosas los entes divinos están presentes tangiblemente involucrados en las actividades humanas amparando además de su trabajo, a los animales domésticos, plantaciones, etc. Son protectores contra las enfermedades, catástrofes y peligros; patronos de los pueblos, considerados eficaces por sus características y cualidades en relación a los fenómenos naturales requeridos para el ciclo agrícola. Todas estas razones los hacen muy populares, a la vez que apreciados y temidos.

La forma de tratar a los santos en estos pueblos campesinos de ascendencia indígena, denuncia una concepción del mundo, la trascendencia y lo divino que definitivamente no proviene de la religión católica oficial.

El santo se considera como una persona en sí misma, no hay distinción entre imagen y persona, por lo que la imagen del santo es el santo en sí mismo, como si fuera uno más del pueblo, pero con ciertas habilidades que los humanos no tenemos. No existe una idea tal como que el santo refleje, aquí en este mundo, una presencia del otro mundo, uno lejano a éste. Esa noción de un mundo ajeno a éste, donde residen la divinidad y sus acompañantes, parece no tener eco en estas poblaciones. El santo está presente y desde el cohabitar con los humanos

ejerce sus funciones, que tienen que ver con éste mundo, en el que habita junto con los seres humanos, las fuerzas naturales y los demás seres sagrados.

La distinción que la religión oficial hace entre este mundo y el otro, implica la separación del ámbito humano y el divino, donde la divinidad se acerca a la realidad humana, pero el fin último se concibe fuera de esta realidad. Es una visión de la trascendencia donde los ámbitos de lo humano (terrenal, perecedero, inmanente) están muy bien diferenciados de lo divino (celestial, eterno, trascendente), (Cfr. Gómez Arzapalo 2009: 253-256).

En base a lo observado en los cultos populares en los pueblos donde he tenido oportunidad de realizar trabajo de campo en México, a saber, en el estado de Morelos (Atlatlahuacan, Yecapixtla, Cuautla, Oaxtepec, Tlayacapan, Amayucan, Tepalcingo, Mazatepec, Chalcatzingo), el estado de México (Xalatlaco, Tilapa, Chalma, Ocuilan, Amecameca) y en el estado de Hidalgo (Ixmiquilpan), esta distinción de los ámbitos humano y divino no opera, de hecho no existen en sí esos ámbitos, sino que se trata de una sola realidad, ésta, la que conocemos y en la que nos movemos, donde cohabitan el hombre, la naturaleza y los entes divinos, en una interrelación que integra a las partes en un destino común. Así, el santo, como entidad divina en sí mismo, es un habitante del mundo, un vecino del hombre, pero con cualidades y potencialidades diferentes, pero al fin y al cabo una entidad personal con la que se puede pactar, con quien se puede hablar, y a la que se puede convencer de que otorgue algo que el hombre por sí sólo o no podría o le costaría mucho tiempo alcanzar. Como es considerado una persona, tiene voluntad propia, así que es susceptible de ver influenciada su voluntad a través de regalos –o en casos extremos- castigos para presionarlo. Siguiendo esta misma línea, al ser persona, tiene a la vez gustos y disgustos, por lo que es ambivalente, pues así como da, puede quitar, tiene una faceta dadivosa, pero también castiga. Hay que tratarlo con ciertas precauciones rituales, porque se considera que tiene personalidad, humor, deseos, amistades y enemistades,

buenos y malos ratos, como todos nosotros, y nadie quisiera tocarlo justo en el punto que lo hace explotar.

En este orden de ideas, y atendiendo a la dinámica cultural interna de estos pueblos, los Santos son integrados al repertorio de entes divinos autóctonos, a través de la vivencia religiosa popular que opera en estas comunidades depositaria de un largo e intrincado proceso de resignificación y resemantización, dando lugar a un mestizaje interminable, donde en palabras de Luis Millones: “se descubre, a la lejanía, la oscurecida presencia del cristianismo, detrás de las muchas capas de un mestizaje que no concluye” (Millones 2010: 54).

De esta forma, los santos en estos contextos sincréticos, se convierten en *mudos predicadores de otra historia*, (Cfr. Gómez Arzapalo 2009: 7-32), expresión que responde a la forma concreta como estas imágenes inertes han sido incorporadas en la cosmovisión de los pueblos campesinos de origen indígena en México, donde son asumidos como personajes dinámicos que se consideran realmente presentes en sus cuerpos de madera, pasta de caña, yeso o resina. Precisamente esa *otra historia* que predicán es la que se origina lejos del púlpito, en la lucha diaria por sobrevivir, en el campo, en los problemas cotidianos que urgen soluciones inmediatas, es decir, todos esos espacios vitales donde la rudeza de la rutina hace necesaria toda la ayuda posible.

Conclusión

Como conclusión del tema abordado en este artículo, retomo las palabras de Félix Báez-Jorge con respecto a lo registrado en Guatemala y México cuando señala que:

“La nagualización de los santos en Guatemala y México deviene en un intrincado proceso de reinterpretación simbólica que remite a dos vertientes de la evangelización colonial: por una parte, a la implantación de nuevos cultos que embozan antiguas devociones; en otro sentido, al desarrollo de nuevas devociones fincadas en arcaicos cultos, vinculados con la producción y reproducción vital. Así, los santos funcionaron como objetos significantes y referentes de la identidad grupal. Los nagueles (en tanto “espíritus guardianes”) y los santos se equiparan a

partir de la identificación de las funciones sobrenaturales que les son atribuidas y del contexto simbólico en el que se ubican sus oficios numinosos [...] Las imágenes de los santos anualizados, la compleja trama del imaginario colectivo indígena en que anclan sus correspondientes devociones evidencian lo infinito de la cadena de sincretismos y reformulaciones simbólicas que quedan aún por estudiar”. (Báez-Jorge 1998: 199).

Lo presentado en este artículo es un intento por comprender la originalidad propia de la religiosidad indígena que trata de dar cuenta de su entorno, la posición que el ser humano ocupa en él y los seres divinos que cohabitan e interactúan con el hombre, permitiendo reconocer la coherencia indígena en su propio sistema, donde se articulan cosmovisión, relaciones sociales, rituales, identidad, lo cual les ha permitido –como grupos específicos- afrontar los embates históricos tan severos que han sufrido frente a un poder hegemónico, que culturalmente es tan diferente, y que tiende a la pretensión de homologar a todos los grupos sociales bajo los mismos parámetros con los cuales se rige. Se trata de una interpretación que permite reconocer que el otro existe, punto crucial en la forma de entender la relación interna entre culturas que por su configuración histórica, se desarrollan en contextos pluriculturales negados y reinterpretados desde la hegemonía que detenta el poder. En todo caso se trata de un esfuerzo por interpretar los fenómenos religiosos en contextos indígenas partiendo desde la originalidad cultural e histórica propia de esas sociedades, sin entrometer modelos ajenos a los cuales pretender ajustarlos desde realidades totalmente lejanas a sus parámetros autóctonos.

Referencias bibliográficas

Báez-Jorge, Félix

1998 *Entre los nagueles y los santos*. Xalapa, Universidad Veracruzana, 1998.

2000 *Los oficios de las diosas. (Dialéctica de la religiosidad popular en los grupos indios de México)*. Xalapa, Universidad Veracruzana, 2000.

Brenner, Anita

1929 *Ídolos tras los Altares*. México, Editorial Domés, 1929.

Broda, Johanna

2001 “Introducción”, en Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*. México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Fondo de Cultura Económica: 15-45.

2007a “Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas en la historia de México”, Ponencia presentada en la *XXVIII Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología*, Centro Histórico de la Ciudad de México, 9 de agosto de 2007.

2007b “Ritualidad y cosmovisión: procesos de transformación de las comunidades mesoamericanas hasta nuestros días”, en *Diario de Campo* (México), no. 93: 68-77.

Brotherston, Gordon

1997 *La América Indígena en su Literatura: Los Libros del Cuarto Mundo*. México, Fondo de Cultura Económica, 1997.

Durán, Fray Diego

2002 *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de Tierra Firme*. México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2002.

Giménez, Gilberto

1978 *Cultura Popular y Religión en el Anáhuac*. México, Centro de Estudios Ecuménicos, 1978.

Gómez Arzapalo Dorantes, Ramiro Alfonso

2009 *Los santos, mudos predicadores de otra historia*. Xalapa, Editora de Gobierno del Estado de Veracruz, 2009.

2010 “Los santos y sus ayudantes. Mayordomías en Xalatlaco, México. Reproducción cultural en el contexto de la religiosidad popular”, en *Gazeta de Antropología* (Granada), No. 26/1, URL: <http://hdl.handle.net/10481/6774>.

Gubler, Ruth

2007 “El informe contra *Idolorum Cultores* del Obispado de Yucatán”, en *Estudios de Cultura Maya* (México), vol. XXX: 108-138.

Mendieta, Fray Jerónimo de

2002 *Historia Eclesiástica Indiana*, tomo I. México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2002.

Millones, Luis

1997 *El rostro de la fe, doce ensayos sobre religiosidad andina*. Sevilla, Universidad “Pablo de Olavide”- Fundación El Monte, 1997.

2010 “Viaje al infierno: el dogma cristiano en las orillas del Pacífico Andino”, en Félix Báez Jorge y Alessandro Lupo (Coords.), *San Juan Diego y La Pachamama*. Xalapa, Editora de Gobierno del Estado de Veracruz: 19-58.

Mires, Fernando

1989 *En Nombre de la Cruz. Discusiones teológicas y políticas frente al holocausto de los indios (período de conquista)*. San José, Departamento Ecueménico de Investigaciones, 1989.

Motolinía, Fray Toribio de Benavente

1995 *Historia de los Indios de la Nueva España*. México, Porrúa, 1995.

Quiroga, Vasco de

2003 “Información en Derecho”, en *La Utopía en América*. Madrid, DASTIN: 69-236.

Sahagún, Fray Bernardino de

1992 *Historia General de las Cosas de la Nueva España*. México, Porrúa, 1992.

1986 *Coloquios y Doctrina Cristiana*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1986.

Serna, Fray Jacinto de la

1987 “Manual de Ministros de Indias (1656)”, en: *El alma encantada. Anales del Museo Nacional de México*. México, Instituto Nacional Indigenista/Fondo de Cultura Económica: 263-480.

Sánchez de Aguilar, Pedro

1987 “Informe contra *Idolorum Cultores* del Obispado de Yucatán (1639)”, en: *El alma encantada. Anales del Museo Nacional de México*. México, Instituto Nacional Indigenista/Fondo de Cultura Económica: 15-122.

IV. SANTO SEÑOR DON DIABLO... RUEGA POR NOSOTROS

RESIGNIFICACIÓN DEL DIABLO COMO PERSONAJE NUMINOSO EN UN CONTEXTO INDÍGENA MEXICANO

FUENTE ORIGINAL DE PUBLICACIÓN:

Gazeta de Antropología, Universidad de Granada (España), No. 25/1, (primer semestre de 2009: enero-junio), artículo num. 12. Publicación en línea: http://www.ugr.es/~pwlac/G25_12RamiroAlfonso_GomezArzapalo.html
URL: <http://hdl.handle.net/10481/6853>
(ISSN 0214-7564)

Introducción

En este artículo pretendemos mostrar que el Diablo, como personaje numinoso, quedó integrado en la cosmovisión indígena como un ente divino que tiene su propio coto de poder sobre el cual ejerce su dominio, al igual que los Santos, la Cruz, la Virgen, Cristo, Dios Padre, los Aires, Tláloc, etc. Esta reflexión no parte de una idea descontextualizada de la realidad social, sino que se desprende del análisis de los datos etnográficos recabados entre 1997-1998; 2002-2005 en Xalatlaco, estado de México, en el barrio de San Agustín, en el cual se encuentra el volcán Cuáhuatl, en cuyo cráter se considera que se puede contactar al Diablo en las noches para pedirle favores o milagros.

Desde la observación de este fenómeno, resulta evidente que la visión del Diablo en esta vivencia religiosa popular en dicha comunidad, no corresponde con la visión que tiene el catolicismo acerca de este personaje. ¿En qué difieren?... si pretendemos contestar esta pregunta de una manera no superficial, tenemos forzosamente que dirigir nuestra atención hacia la noción de lo divino que subyace en uno y otro lado.

Así pues, para ofrecer una sugerencia interpretativa a este fenómeno, hemos organizado el cuerpo de este artículo en dos grandes subtítulos, siendo el primero para describir el fenómeno desde el cual partimos en Xalatlaco, Mex. El segundo

servirá para presentar el enfoque teórico-interpretativo en el que nos posicionamos para sugerir un acercamiento inteligible al dato descrito, donde resaltaremos las siguientes ideas principales que funcionan como encabezados dentro del subtítulo: Dinamismo de la cultura, sincretismo y reformulación simbólica; Religiosidad popular; Concepción de la divinidad en contextos campesinos de origen indígena; Etnocentrismo e idea de Dios.

Presentación etnográfica del caso específico: Encuentros con el Diablo en el cráter del volcán Cuáhuatl, en Xalatlaco, Mex.

Xalatlaco es una comunidad náhuatl que se encuentra situada entre la Ciudad de México y la de Toluca, trasladarse a una u otra de estas urbes desde Xalatlaco toma entre 30 y 45 minutos.

Se trata de una comunidad que conserva celosamente sus rituales y los mecanismos que los posibilitan en la práctica, tales como mayordomías, fiscalías, danzantes, entre otros.

El pueblo se divide en cuatro barrios, los cuales llevan el nombre de sus santos patronos: San Agustín, San Juan Bautista, San Francisco de Asís y San Bartolomé Apóstol. En cada uno de estos barrios, se tienen otros santos –aparte del patrono- que “viven” (1) en el barrio, tal es el caso de San Rafael que vive en la misma iglesia con San Juan Bautista, y Santa Mónica, que vive con su hijo: San Agustín, y San Isidro Labrador, que al no tener casa propia “es arrimadito” –según lo refieren tiernamente los pobladores del barrio- y vive con San Agustín y su madre. La Santa Cruz, tiene casa aparte, pero dentro del mismo barrio de San Agustín. Se trata de una pequeña capilla en el borde del cráter del volcán Cuáhuatl, obviamente a las afueras del pueblo, pero en territorio del barrio de San Agustín. En esa capilla está la Santa Cruz, pintada de verde agua, y es a donde acuden las demás cruces del pueblo a “oír misa juntas” el tres de mayo. Ahora bien, el hecho de que esta iglesia de la Santa Cruz se encuentre en este lugar, no impide que a unos metros de distancia, en otra dimensión, pues es dentro del

cráter, y en otro momento de dominio –la noche- sea el punto de encuentro de algunos habitantes del pueblo con el Diablo.

En este lugar concreto, de acuerdo a lo que refieren habitantes entrevistados, es posible invocar al Diablo para pedirle favores, lo interesante, es percatarse, que de acuerdo a la lógica de estos habitantes, el establecer cierto tipo de contacto con este personaje numinoso, no tiene repercusión alguna en el hecho de seguir siendo tan buenos cristianos como siempre lo han sido. Al parecer se trata de ámbitos de dominio en lo referente a los personajes divinos, Dios, la Cruz, la Virgen, San Bartolomé, San Juan, etc. hacen favores que el Diablo no hace, en contraposición el Diablo, hace favores que los otros santos no pueden o no quieren hacer. Así como Dios y la Virgen son buenos para ciertas cosas, el Diablo lo es para otras, y “hace cosas” que los otros santos no hacen. Así pues, desde lo referido por habitantes de Xalatlaco, al preguntárseles sobre este tema, refieren distintas habilidades del Diablo, como personaje numinoso, que definen su ámbito de acción. Lo refieren como un personaje al margen del ámbito de las reglas, por eso hace lo que los santos –mejor portados que el Diablo- no pueden hacer. Cuando se trata de dañar a otros directamente (porque en su perjuicio está mi beneficio, en la lógica de que “su pérdida es mi ganancia”) no se puede contar con los santos de la iglesia, pues francamente no le entran a esos “trabajitos”. Sin embargo el Diablo sí lo hace, así que si un comerciante quiere prosperar y para eso necesita que la competencia tenga malas ventas, el Diablo se considera un ente con el cual se puede tratar y obtener favores en ese sentido. Desde mi punto de vista, esta peculiar forma de relación hunde sus raíces en: 1.) a nivel superficial: lo que se pide a un ente divino y lo que se espera recibir de él; y 2.) a nivel profundo: lo que se concibe que ese ente divino es en sí mismo y la forma como se integra con los demás entes divinos, la naturaleza y la sociedad humana.

Enfoque teórico-interpretativo

Dinamismo de la cultura, sincretismo y reformulación simbólica

Para entender el planteamiento general de este artículo, es necesario, en primer lugar, dedicar algunas líneas al problema de la definición del término “cultura”, pues de ello depende la perspectiva interpretativa que sugerimos. Para empezar asentaremos nuestra posición teórica apuntando que la cultura es un proceso social dinámico que dista mucho de la posibilidad de considerarla como un arcaísmo. Se trata de un término complejo que articula muchos otros que de suyo –aisladamente- no tienen la capacidad de expresar la amplitud conceptual que la palabra *cultura* quiere acuñar. En este sentido nos adherimos a la formulación que Eric Wolf plasma en los siguientes términos:

El concepto de cultura sigue siendo útil cuando pensamos en lo que es genéricamente humano y pasamos a las prácticas e interpretaciones específicas que la gente idea y despliega para hacer frente a sus circunstancias. Esta cualidad amorfa y global del concepto nos permite reunir, de manera sinóptica y sintética, las relaciones materiales con el mundo, la organización social y las configuraciones ideológicas. Por lo tanto, en el término “cultura” reunimos lo que de lo contrario se mantendría separado. La gente actúa materialmente sobre el mundo y genera cambios en él; a su vez, estos cambios afectan su capacidad para actuar en el futuro. Al mismo tiempo, crean y usan signos que orientan sus acciones en el mundo y entre sí. En ese proceso, despliegan mano de obra e interpretaciones y lidian con el poder que dirige esa mano de obra y forma esas interpretaciones. Luego, cuando la acción cambia, tanto el mundo como las relaciones de las personas entre sí, éstas deben reevaluar las relaciones de poder y las proposiciones que sus signos han hecho posibles. Tales actividades pueden separarse analíticamente; pero, al actuar en la vida real, la gente introduce y activa cuerpos y mentes desde su posición como persona completa. Si queremos entender cómo los humanos buscan la estabilidad o se organizan para lidiar con el cambio, necesitamos un concepto que nos permita captar el flujo social, modelado de acuerdo con ciertos patrones, en sus múltiples dimensiones interdependientes y evaluar cómo el poder que depende de las ideas dirige estos flujos a lo largo del tiempo. Semejante concepto es la “cultura”. (Eric Wolf 2001: 368-369).

Desde este punto de vista, el término *cultura* resulta útil, al tratar de englobar una realidad social total que cada uno de sus componentes no da por sí

mismo. El arte, el lenguaje, la tradición, la política, la organización social, la economía, la religión, son partes que interactúan indisolublemente unidas en el ámbito de la realidad humana, cada una da cuenta de la actividad y creatividad humanas, pero solas son incapaces de dimensionar la compleja totalidad que el término “cultura” trata de expresar en la conjunción de todas estas partes del quehacer humano.

Entonces, la cultura da cuenta de un proceso social interactuante entre diferentes dimensiones de lo humano, las cuales son evidentemente dinámicas, no permanecen estáticas en el devenir del tiempo, sino que afrontan el cambio y se ajustan a las necesidades humanas.

Para la propuesta de análisis que presentamos en este escrito, dicha característica dinámica de la cultura resulta imprescindible para entender ciertos procesos culturales que implican la resignificación y reelaboración simbólica de los contenidos presentes en una cultura que entra en contacto con otra en desigualdad de circunstancias, es decir, en una relación de poder asimétrica, donde se imponen a una cultura subalterna, los elementos propios de la cultura dominante. En dicho proceso, no podemos pensar que el cambio en la cultura subalterna se limite al mero desplazamiento absoluto de sus parámetros culturales, para someterse indiscriminadamente a lo impuesto desde la cultura dominante, como si el resultado de este proceso social, implicara la desaparición total de uno de los actores que se convertiría en un sujeto totalmente pasivo y receptor (cultura sojuzgada), quedando solamente la cultura dominante y sus actores como agentes activos del proceso histórico-social. ¿Qué pasa con la cultura subalterna en estos contextos?, ¿realmente es epistemológica y ontológicamente posible que se despoje de su perspectiva cultural para adoptar otra? Desde el enfoque en que nos posicionamos, la respuesta a esta última pregunta es rotundamente negativa, y para poder responder a la primera, es imprescindible considerar las estrategias sociales que históricamente emplearon

estos grupos subalternos frente al poder hegemónico para “traducir” los parámetros impuestos desde la nueva oficialidad, al ámbito operativo local.

En este sentido, reconocemos el papel protagónico que los grupos subalternos indígenas tuvieron –y siguen teniendo- en su propio proceso histórico, el cual, a pesar de la dominación, les permitió negociaciones, consensos y rupturas con los grupos dominantes, logrando integrar selectivamente ciertos elementos que les fueron impuestos, sin romper totalmente con su tradición ancestral.

Nótese que **no** estamos proponiendo la sobrevivencia inmutable de la cultura a través del devenir del tiempo y los avatares históricos que conlleva, sino que enfatizamos que se trata de un proceso histórico dialéctico donde se dan procesos sociales de reformulación y reconfiguración simbólicas, lo cual permitió a los grupos indígenas subalternos –en el contexto colonial- adaptarse a la nueva situación política, económica, religiosa y social, sin renunciar por completo a su cultura y tradición. La *tabula rasa* soñada por el proyecto civilizador-evangelizador de los colonizadores, nunca se logró.

El concepto que nos ayuda a dar cuenta de dicho proceso social, histórico-dialéctico, es el de *sincretismo*, entendido **no** como una miscelánea incoherente e inoperativa de “pedazos” provenientes de ambas raíces culturales, sino como un proceso histórico-social conflictivo donde se reconoce la participación activa y protagónica del dominado, a través de la reelaboración simbólica y reformulación de los elementos impuestos por la fuerza, desde la perspectiva cultural del sojuzgado que nunca pierde de vista su posición relacional con el dominante en el nuevo orden establecido.

Para profundizar en este concepto, me adhiero aquí a la propuesta de Johanna Broda para definir el sincretismo, cuando apunta:

Propongo definir *el sincretismo como la reelaboración simbólica de creencias, prácticas y formas culturales, lo cual acontece por lo general en un contexto de dominio y de la imposición por la fuerza –sobre todo en un contexto multi-étnico.* No se trata de un intercambio libre, sin embargo, por otra parte, hay que señalar

que la población receptora, es decir el pueblo y las comunidades indígenas han tenido una respuesta creativa y han desarrollado formas y prácticas nuevas que integran muchos elementos de su antigua herencia cultural a la nueva cultura que surge después de la Conquista.(Broda 2007: 73).

Religiosidad popular

La forma peculiar que tienen las comunidades indígenas actuales de celebrar sus ritos es una ventana que se nos abre confrontándonos con un universo cultural tan diferente y tan original que merece y exige una explicación a partir de su propio proceso interno. Es por esta razón que traemos a colación el concepto de la “religiosidad popular” que trata de explicar el proceso singular de las comunidades indígenas, de incorporación de elementos de la religión católica con prácticas rituales tradicionales cuyos orígenes parecen perderse en la penumbra lejana del tiempo, pero que definitivamente no tienen nada que ver con la ortodoxia religiosa oficial.

Así pues, al hablar de religiosidad popular no nos referimos a un ámbito de creencias individuales aisladas e inoperantes en la vida cotidiana, sino que más bien implica una cosmovisión, tal y como Broda la entiende y explica en el sentido de una: “visión estructurada en la cual los miembros de una comunidad combinan de manera coherente sus nociones sobre el medio ambiente en que viven, y sobre el cosmos en que sitúan la vida del hombre”, (Broda 2001: 16).

De esta manera, estamos de acuerdo con Báez-Jorge cuando al final de su libro *Los oficios de las diosas*, concluye:

[...] las investigaciones en torno a la religiosidad popular en las comunidades indias de México no deben perder de vista el dilatado espacio del cuerpo social que abarcan sus manifestaciones , en particular sus imbricaciones económicas y políticas, que inciden –finalmente- en aspectos relacionados con la identidad y la continuidad étnica, radicalmente analíticos para comprender sus dinámicas socio-culturales. El estudio de las ideologías religiosas visto desde este cuadrante es contrario a los reduccionismos monistas de factura idealista, o nutridos en la tosquedad taxativa del materialismo mecanicista, (Báez-Jorge 2000: 410).

Nos alejamos entonces de toda concepción de religiosidad popular que no explique el proceso desde la lógica interna de la comunidad que la vive, y que, por el contrario, errónea y soberbiamente trate de explicarla como escisión de una ortodoxia oficial, y en este sentido, algo indeseable que debe ser corregido.

La religiosidad popular, pues, la entendemos como un término que expresa, más que fenómenos sociales aislados, una lógica cultural coherente con el proceso social históricamente vivido –con todas las tensiones, rupturas, conciliaciones y adopciones- que esto implica. Este fenómeno de la religiosidad popular implica una red de relaciones sociales que posibilitan en la vida material la irrupción de los elementos abstractos contenidos en la cosmovisión. En las comunidades indígenas, la religiosidad popular incorpora elementos del bagaje cultural mesoamericano refuncionalizados a lo largo de años de presiones externas –tanto políticas, como económicas y religiosas- en una creativa selección de seres sobrenaturales, relacionados con fuerzas naturales y necesidades colectivas concretas. Queda claro que la religiosidad popular como proceso social históricamente determinado involucra elementos identitarios -como la figura de los santos patronos de los barrios- que crean una referencia común al interior de la comunidad, lo cual permite la distinción entre lo propio y lo ajeno, entre lo interno y lo externo, no solo a nivel pueblo, sino también en cuanto a un territorio más grande, un conjunto de pueblos que comparten una historia semejante, cosmovisión y formas de organización.

Concepción de la divinidad en contextos campesinos de origen indígena

Desde la observación etnográfica en comunidades campesinas de origen indígena en México, la propia concepción de la divinidad que subyace en quienes participan en los diferentes rituales populares, es algo digno de ser tomado en cuenta, por las repercusiones que de ello pueden desprenderse.

Partiendo de un punto de vista superficial, podría considerarse que se adscriben al catolicismo en cuanto a la creencia en un solo Dios verdadero que –

desde la perspectiva monoteísta- es todopoderoso, creador, principio absoluto de todo lo existente, con injerencia directa en lo creado, sin embargo, no podemos obviar –desde la antropología- la forma concreta de considerar a las imágenes de los santos como entidades vivas, presentes en sus cuerpos de madera, caña o resina. Se les atribuyen poderes específicos, amistades, enemistades, gustos, todos operantes en una voluntad propia y –al parecer- independiente de otro ser absoluto que los rija. Esta forma de religiosidad se acerca más al politeísmo que al monoteísmo. La discusión teórica en torno a este problema debe abarcar la forma misma de entender lo divino desde estos grupos culturales herederos de una tradición ancestral mesoamericana. Al hablar de “Dios”, no podemos dejar de lado la carga cultural occidental que este término implica, desde la tradición judeo-cristiana, permeada por el mundo griego en los intentos explicativos del ser absoluto. La palabra misma “Dios” proviene en su raíz más profunda del griego Θεός, en nominativo, que significa “el dios”, usado para la referencia a Zeus como líder de una comunidad de entes divinos, una comunidad jerarquizada donde Zeus era el que detentaba el poder absoluto sobre los demás entes divinos y sobre el resto del cosmos. Así pues, la palabra “Dios” proviene del latín “Deus” que a su vez viene del griego “Zeus”, quien en su mitología era el dios de los dioses. La palabra “Zeus” cambió a Deus y después a Dios.

La visión judáica aporta a esa visión de lo divino la peculiaridad del monoteísmo. Yavé como el único Dios, sin semejantes, tan intangible y lejano que ni siquiera su nombre puede ser conocido, mucho menos pronunciado. Un Dios celoso que no acepta rival y frente al cual todo otro ente divino es atacado, derrotado y desechado por el único y todopoderoso Dios verdadero.

El cristianismo conjunta ambas tradiciones en lo referente a la concepción de la divinidad. Postula un Dios único, lejano en principio, pero cercano al hombre por su decisión en la encarnación. Sin embargo, no se agota en esta concepción judáica, sino que integra numerosos elementos del mundo griego, el nombre en principio, como ya habíamos mencionado líneas arriba, pero también en un

sentido mucho más profundo al identificar a este Dios único con el λόγος, en los primeros años del cristianismo donde se intentaba expresar el contenido cristiano echando mano de lo existente y operante en los ámbitos culturales interactuantes en ese contexto específico: judío, griego y romano. El prólogo del evangelio de San Juan es el ejemplo más representativo de esta unión: “En el principio era el Verbo y el Verbo estaba con Dios y el Verbo era Dios” (Jn 1, 1 y ss). Ese Verbo, o λόγος, se identifica plenamente con Jesucristo, con todos los atributos de Dios, expresado ahora con el λόγος que desde Heráclito, trataba de dar cuenta –dentro de la filosofía griega- del principio de todo. Se unifican así dos tradiciones que parecían irreconciliables, el judaísmo y el ámbito racional griego; por un lado Yavé, el eternamente lejano e innombrable, con el Θεός, jerarca de una comunidad de dioses, identificado plenamente con el λόγος como principio de todo lo existente y principio ordenador del cosmos desde la filosofía griega.

Esto se refleja en la incorporación dentro del cristianismo de ciertos aspectos que –en el fondo- implican contradicción, como la creencia en la inmortalidad del alma (proveniencia griega) matizada desde lo cristiano por un premio o castigo de acuerdo a la vivencia ética; y la resurrección (proveniencia judía) como propuesta novedosa en un contexto cultural donde la muerte era concebida como la extinción absoluta, la total inexistencia, un contexto en el que la sugerencia de una resurrección, representaba una gran noticia, ya que tradicionalmente dentro del judaísmo la única forma posible de subsistir de alguna manera al acontecimiento de la muerte era la descendencia. ¿Para qué una propuesta de resurgimiento de la vida, cuando la vida misma está garantizada en un alma inmortal? Ambas proveniencias culturales se conjuntan en una nueva propuesta religiosa cristiana, en la que adquiere preeminencia la adscripción incondicional a un determinado camino ético que se considera único, verdadero y bueno, a imagen del Dios que lo establece.

La concepción cristiana de Dios, pues, implica la aceptación total de este ser divino único, sin rival, omnipotente, omnipresente y omnisciente. No se puede

establecer relación con Él a menos que Él así lo permita y se haga –de alguna manera- asequible al ser humano, el cual, de suyo, no podría acercarse a tan magna presencia.

Evidentemente, la concepción de Dios que los colonizadores europeos tenían en el s.XVI, ya se había configurado desde la perspectiva arriba descrita, así que en el momento de la conquista, cuando los cronistas se refieren a los entes divinos indígenas como “dioses” o como “demonios”, lo hacen en contraposición a “Dios” como el único divino posible y bien absoluto. Al traducirse los nombres de los entes divinos indígenas, se les asignó la catalogación de “dioses” a semejanza de los panteones griego y romano, como una forma de identificarlos y catalogarlos en algo conocido, pero las funciones específicas que estos entes numinosos tenían en la interacción de seres humanos, fuerzas naturales, animales y plantas desde la óptica propia de los indígenas, no fueron consideradas por los españoles.

Surge entonces el problema de que si el término “dioses” da cuenta de lo que son estos seres divinos en contextos indígenas –desde su propia perspectiva y originalidad cultural-. Si no son “dioses” en el sentido greco-romano, ¿cómo llamarlos?, podrían ser referidos como seres sobrenaturales, pero... ¿lo son?, esta catalogación ¿realmente describe lo que los indígenas consideran que son dichos entes?, pues ya desde numerosos trabajos de descripción etnográfica ha quedado planteado que estos entes divinos se considera que habitan y actúan en la naturaleza. La concepción misma de lo sobrenatural, implica algo encima de la naturaleza, fuera de ella, en un más allá, e insistimos nuevamente que desde la observación etnográfica de los rituales propiciatorios para el ciclo agrícola, las ofrendas a los muertos y a los entes que rigen la naturaleza, es evidente que lo que se pide y espera, tiene que ver con un beneficio directo en esta vida, operante en el aquí y el ahora.

Esa visión de un más allá - fuera de esta realidad tangible donde interactúan los hombres, los divinos y la naturaleza- no opera en medio de estas

comunidades de ascendencia indígena. Aún los muertos, desde su lugar, permanecen partícipes de esta realidad mediante el ritual y el trabajo que desempeñan a favor del pueblo (Cfr. Good 1994, 2001 a y b).

Un término que podría resultar propio, sería el de “dueños” (2), catalogación que implica un lugar de acción, un lugar donde se ejerce una función específica, en interacción con los “otros dueños”. El dueño del monte, el dueño del agua, el dueño de los animales. Desde esta perspectiva, los entes divinos ejercen su autoridad sobre el coto de poder que les corresponde. Ellos deciden allí, y es a ellos a los que se les solicita lo requerido dentro de su dominio particular y posibilidades específicas, se pacta por algo concreto –a través de la ofrenda y el ritual.

Es muy sugerente pensar que esos dueños en la época prehispánica, se reformularían en los personajes católicos después de la conquista.

Insistimos, pues, en que la forma como históricamente, de acuerdo a la cosmovisión indígena, se ha entendido a los seres divinos y las obligaciones para con ellos es esencialmente diferente a la cristiana. En el cristianismo la divinidad es –en principio- inalcanzable para el hombre, pero ésta, por un acto de su generosidad, decide hacerse cercana a la humanidad, en consecuencia, el hombre debe estar siempre agradecido con ella, honrarla y darle todo el culto posible sin esperar nada a cambio, pues la divinidad la merece por sí misma. El acto primero vino de la voluntad divina, y el hombre estará eternamente endeudado, cualquier noción de cohesión a lo divino, o de obligación de ésta para con el hombre no tienen cabida en la ortodoxia cristiana. Muy por el contrario, en los pueblos campesinos de origen indígena es común encontrar la concepción de reciprocidad en la relación con lo divino, una reciprocidad semejante a la existente en sus relaciones sociales al interior del pueblo. A Cristo, la Cruz, la Virgen, los santos, los aires, los cerros, se les da –en la ofrenda- y eso crea cierta obligación en quien recibe. A su vez, la gente cuando da, está dando de lo recibido en la cosecha y otras actividades, donde reconoce el apoyo recibido por los seres

sobrenaturales. En este sentido, las ofrendas y celebraciones que protagonizan estos pueblos no tienen el sello de sumisión y desinterés que reclama el cristianismo tradicional. Sólo en esta lógica se puede entender que en ciertas comunidades se “castigue” a los santos, cuando faltan las lluvias, sacándolos del templo y “parándolos” en el sol, o cualquier otro tipo de presión ejercida sobre el santo para que cumpla con su obligación.

La separación que se aprecia entre la festividad popular en estos pueblos y los patrones oficiales de celebración litúrgica en la ortodoxia eclesial, nos llevan a deducir que las motivaciones en uno y otro lado son diferentes y lo que se busca con la celebración responde también a intereses distintos. Millones registra con respecto al cambio de fechas de celebración en Perú, lo siguiente:

Son frecuentes los casos en los que el pueblo decide anular el mandato de la Iglesia Católica y dedicar a su santo patrono un día diferente del que marca el calendario oficial. Así sucede en Túcume, donde la Purísima Concepción es festejada en febrero, dejando sin efecto el día 8 de diciembre que le está consagrado por la Iglesia. Este tipo de decisiones se asienta en razones de muy distinto orden. En varias ocasiones, los pobladores nos explicaron que si la fiesta se celebra el mismo día en la misma región, las parroquias y sus devotos estarían disputando el mismo público que potencialmente acudiría al festejo. Dado que cada reunión es a la vez feria de carácter comercial, lugar de encuentro familiar, centro de peregrinación y ocasión de eventos civiles, resulta muy conveniente que cada pueblo, distrito o comunidad, tenga su propia fiesta patronal perfectamente diferenciada de la de sus vecinos. (Millones 2003: 12-13).

Más adelante en este mismo texto, el autor se pregunta, después de describir la fiesta de San Sebastián: "¿Qué es lo que queda del mártir cristiano en esta celebración andina? Probablemente nada, pero la devoción es auténtica y si la imagen que desfila no es más el centurión romano, ningún sebastiano se aflige por eso" (Millones 2003: 25).

Estas referencias de Millones de su experiencia en Perú, se acercan a lo que apunta Gilberto Giménez acerca de San Pedro Atlapulco en el Valle de Toluca:

Los pueblos han desarrollado un poderoso sistema de integración y solidaridad sobre fundamentos religiosos, haciendo depender su identidad y continuidad del culto a un santo patrono, de manera que la participación en su ciclo de fiestas sea el principal indicador de solidaridad lugareña y el criterio más importante de pertenencia a la comunidad. Esta forma de organización religiosa tiene generalmente carácter autónomo y laico, dando lugar a un interesante modelo de autogestión religiosa. El culto local al santo patrono se halla casi siempre en manos de los vecinos del pueblo, organizados en grupos corporativos llamados “mayordomías”, (Giménez 1978: 66).

El papel de los santos como intermediarios entre Dios y los hombres, interpretación propia de la ortodoxia católica, no es un elemento que destaque en la forma como los santos se han integrado a la vida de muchas comunidades rurales, las cuales han valorado a sus imágenes como miembros activos de la sociedad humana, que reciben del pueblo, pero también deben corresponder, pues son parte de él. De esta manera, tenemos que los santos son parte integral de la comunidad, y como todo miembro de ésta, gozan de beneficios y tienen obligaciones particulares para con el resto de la población. Esta diferencia en la interpretación del papel de los santos, responde a que la religiosidad popular no es un residuo de la ortodoxia oficial, y por ende, se debe reconocer como un proceso autónomo a esta religión oficial, con una lógica propia que responde a necesidades concretas de la comunidad que le da forma y vida. Es entonces comprensible que se produzca una tensión continua entre la religión oficial y sus normas canónicas y la vivencia concreta de la religiosidad popular, como bien señala Báez-Jorge:

Los distintos actos de represión a la religiosidad popular indígena se refieren a conflictos en los ámbitos del control del ritual, la autogestión ceremonial laica, las reinterpretaciones simbólicas, y el ejercicio político comunitario. Dejan al descubierto la resistencia de los feligreses a las imposiciones litúrgicas, al autoritarismo y a la intromisión clerical en las creencias y prácticas del culto tradicional, (Báez-Jorge 1998: 217).

Etnocentrismo e idea de Dios

Es evidente, entonces, el marcado carácter etnocéntrico en la concepción de la divinidad. No solamente refiriéndonos al momento del primer contacto entre indígenas y españoles, sino en el posterior desarrollo en los pueblos colonizados durante siglos, y posteriormente su reformulación a través del período independiente hasta llegar a la época contemporánea.

La negación del otro se manifiesta en múltiples sentidos, uno de ellos –el que aquí nos ocupa– en lo religioso. No se trata solamente de que se niegue a los entes divinos indígenas, sino que aún la forma de entenderlos, para luego descartarlos, no atiende a la originalidad propia de estos grupos en la forma de concebirlos, como si fueran incapaces de generar una visión religiosa propia desde su cultura, se les considera como “gente sin historia” (Cfr. Wolf 1987), como un “relleno social” en las diferentes etapas históricas de los actuales estados modernos latinoamericanos, los eternos “menores de edad” que requieren la tutoría de los grupos hegemónicos.

No podemos olvidar, en este sentido, la configuración histórica que se dio en lo que hoy es México, como territorios donde convivían de una u otra forma distintos grupos étnicos que se interrelacionaban entre sí de maneras asimétricas, donde había algunos de esos grupos que detentaban el poder hegemónico, generando alianzas de distinto tipo entre los diferentes grupos indígenas. En ese contexto general, se impone –con distintos niveles de violencia– un modelo completamente diferente, impuesto de manera vertical por el nuevo detentor del poder hegemónico: el colonizador español, con dos fuertes brazos para imponer el nuevo modelo: las autoridades gubernamentales directamente sujetas a la Corona y la iglesia.

Si consideramos este precedente, entenderemos mejor que el desprecio y nulificación de las formas autóctonas de religiosidad, no se dio como algo ocasional y esporádico, sino en un sistemático proyecto de desarticulación del sistema de creencias y prácticas rituales en los diferentes grupos indígenas. El

presupuesto ideológico para justificar este proceso, lo daba la idea de un Dios único y verdadero, absoluto, lo cual significaba que no hay cabida para la duda de que lo que se hace es correcto. Dios se convirtió en el garante de este proyecto, a través de su única mediación terrenal oficialmente aceptada: la iglesia.

Como proyecto social, la iglesia –durante la Colonia- atacó de manera continua toda manifestación de religiosidad que no encuadrara con la propuesta oficial, descontextualizando a las divinidades autóctonas de sus propios ámbitos operativos y sus funciones específicas en interacción con la naturaleza, la sociedad humana, los fenómenos atmosféricos, etc. Se prohibieron “los demás dioses” nominal e iconográficamente, pero sus funciones, ámbitos de dominio e interacción social con el hombre y el cosmos fueron aspectos que –en muchos casos- pasaron desapercibidos ante la mirada vigilante del clero colonial.

Aparentemente los “falsos dioses” habían sido derrotados, destruidas sus imágenes, prohibida su invocación. Pero más allá de lo nominal e iconográfico, esas funciones, ámbitos de dominio e interacción social con el hombre y el cosmos de éstos entes divinos “derrotados”, fueron reformulándose y resignificándose en aquellos personajes sagrados que, con el nuevo orden social impuesto, sí gozaban de carácter oficial: los santos.

Nótese que cuando hablamos de las funciones, ámbitos de dominio e interacción social con el hombre y el cosmos que los entes divinos tienen en contextos indígenas, nos estamos refiriendo a contenidos cosmovisionales en tanto que implican una *visión estructurada en la cual los miembros de una comunidad combinan de manera coherente sus nociones sobre el medio ambiente en que viven, y sobre el cosmos en que sitúan la vida del hombre* (Broda 2001: 16).

Desde esta perspectiva, los santos –ya reformulados en estos contextos indígenas- se convierten en personajes adscritos nominal e iconográficamente al ámbito de la iglesia oficial, pero en tanto a las funciones que se les asignan, los ámbitos de poder sobre los cuales ejercen su dominio y la forma como se

considera que interactúan con los seres humanos, los animales, las plantas, los fenómenos atmosféricos, etc. dejan entrever una procedencia totalmente diferente a la canónica y que corresponde a la resignificación local que cada uno de estos personajes tuvo. De hecho, dicha resignificación, es entendible y operativa solamente en el contexto social e histórico concreto que la formula, así, no es posible hacer una generalización de la resignificación indígena –por ejemplo- de San Isidro Labrador en general, para todos los grupos indígenas de todas las épocas en todos los contextos sociales. Pero el hecho de que tal o cual población reformule a tal o cual santo de una manera determinada, alejándolo de la propuesta oficial y atendiendo a su peculiaridad social e histórica como pueblo, refuerza el planteamiento de este enfoque teórico.

En este sentido, y volviendo al tema propuesto en este artículo, al incorporarse al repertorio religioso indígena - más estudiado hasta hoy en Mesoamérica y los Andes- los diferentes personajes provenientes del catolicismo, el diablo quedó también incluido junto con la Cruz, Cristo, la Virgen, Dios Padre, los Ángeles, San Pedro, San Juan, etc.

Cada uno de estos seres se integró con potencias específicas en el contexto indígena, de tal manera que así como en contexto mesoamericano, la Cruz y San Isidro Labrador son buenos para traer la lluvia; San Juan y la Asunción son buenos para moderar el temporal; San Miguel Arcángel lo es para espantar el hambre; de igual manera el Diablo lo es para otras cosas, y ayuda en ciertas cosas concretas, en las que no ayudan ni Dios, ni la Virgen, ni ningún otro santo.

Así pues, el personaje del Diablo quedó integrado en cierto sentido, como un santo más del santoral católico, con funciones específicas propias, un ámbito propio de dominio y poder para actuar sobre él, lo cual denota un proceso cultural sincrético, cuya conformación respondió a las necesidades concretas de las sociedades que lo generaron en una dinámica interacción entre lo propio y lo impuesto.

NOTAS:

1.- Según lo refieren los habitantes del pueblo, las imágenes de los santos “viven” en los templos, altares o capillas. Ellos usan tal cual este término para referirse a la presencia o estancia de la imagen en algún lugar.

2.- Este concepto de “dueños” para referirse a las entidades numinosas mesoamericanas es un aporte que tomo de las discusiones generadas en el *Seminario sobre Ofrendas*, organizado por la Dra. Johanna Broda e impartido por la Dra. Daniele Dehouve en el programa de posgrado en Historia y Etnohistoria, en la Escuela Nacional de Antropología e Historia, México, en noviembre del 2006. La participación sugerente del término “dueños” fue de la Dra. Catharine Good Eshelman.

BIBLIOGRAFÍA:

Báez-Jorge, Félix

1998 *Entre los nagueles y los santos*. Xalapa, Universidad Veracruzana.

2000 *Los oficios de las diosas. (Dialéctica de la religiosidad popular en los grupos indios de México)*. Xalapa, Universidad Veracruzana.

Broda, Johanna

2001 "Introducción", en Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*. México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Fondo de Cultura Económica: 15-45.

2007 "Ritualidad y cosmovisión: procesos de transformación de las comunidades mesoamericanas hasta nuestros días", *Diario de Campo* (México), no. 93: 68-77.

Giménez, Gilberto

1978 *Cultura Popular y Religión en el Anáhuac*. México, Centro de Estudios Ecuménicos.

Good, Catharine,

1994 "Trabajo, intercambio y la construcción de la historia: una exploración etnográfica de la lógica cultural nahua", *Cuicuilco* (México), no.1: 139-153.

2001a "El ritual y la reproducción de la cultura: ceremonias agrícolas, los muertos y la expresión estética entre los nahuas de guerrero", en Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*. México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Fondo de Cultura Económica: 239-297.

2001b "Oztotempan: El ombligo del mundo", en Broda, Iwaniszewsky y Montero (coords.), *La Montaña en el paisaje ritual*. México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes –Instituto Nacional de Antropología e Historia-Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Nacional Autónoma de México-Benemérita Universidad Autónoma de Puebla: 375-393.

Millones, Luis

2003 *Calendario tradicional peruano*. Lima, Fondo Editorial del Congreso de Perú.

Wolf, Eric

1987 *Europa y la gente sin historia*. México, Fondo de Cultura Económica.

2001 *Figurar el poder*. México, Centro de Investigaciones y Estudios Sobre Antropología Social.

V. CIMIENTOS TERRENALES DE LA SACRALIDAD: ENTRE LA TRASCENDENCIA DESEADA Y LA INMANENCIA INSOSLAYABLE. APORTES AL ESTUDIO RELIGIOSO DESDE LO POPULAR.

FUENTE ORIGINAL DE PUBLICACIÓN:

Guadalupe Vargas Montero (Coordinadora), *Pensamiento antropológico y obra académica de Félix Báez-Jorge. Homenaje*, UV, Colecc. Biblioteca, Xalapa, 2017, pp. 509-537. (ISBN: 978-607-502-607-7).

Introducción: apología de la materialidad

Al tratar acerca de la religión popular no podemos dejar de hacer una apología de la materialidad como base de partida de toda experiencia humana. La necesidad es la impronta de nuestra ontología. Nuestra subjetividad es una subjetividad frágil: de polvo y cenizas, como dijera Sylvana Rabinovich (*Cfr.* Rabinovich, 2002). La dureza de la realidad material se impone al espíritu, que para ser humano, es necesariamente encarnado. Así, heridos por la necesidad, carentes permanentemente de una seguridad real y duradera en este mundo hostil y rudo, la relación con lo sagrado no puede ignorar esta huella de realidad presente en nuestro *ser humano*.

Bien apunta en este sentido Félix Báez-Jorge: “En tanto expresiones de la conciencia, las múltiples acepciones de lo sagrado son proyecciones subjetivas de los sujetos sociales” (Báez-Jorge, 2011: 45), por lo que se requiere, en el esfuerzo analítico, colocar en primer lugar la realidad y no sacrificarla por pretensiones de corte universalista o arquetípico. Subyace en estos planteamientos la firme convicción de que el ámbito de lo sagrado tiene cimientos terrenales, los cuales se configuran históricamente, por lo que no es posible ignorar esa configuración y determinación histórica en la aproximación teórica a lo sagrado. La especificidad que las manifestaciones religiosas asumen en un contexto social específico,

dependen directamente de factores materiales históricamente determinados y no de modelos universales privados de contexto.

En este sentido, bien apuntaba Durkheim en *Las formas elementales de la vida religiosa* que: “no existen, pues, en el fondo, religiones falsas. Todas son verdaderas a su modo: todas responden, aunque de manera diferente, a condiciones dadas de la existencia humana”. (Durkheim, citado por Báez-Jorge, 2013a: 11).

En este orden de ideas, retomo lo que discutiera Emmanuel Levinas en *Los imprevistos de la historia*, en el apartado de “Filosofía del hitlerismo” refiriéndose críticamente –desde su judaísmo- acerca de la separación alma-cuerpo en la filosofía griega y su ulterior influencia sobre el mundo occidental:

El pensamiento filosófico y político de los tiempos modernos tiende a situar al espíritu humano en un plan superior a lo real, abriendo un abismo entre el hombre y el mundo. Al hacer imposible la aplicación de las categorías del mundo físico a la espiritualidad de la razón, el pensamiento moderno sitúa el fondo último del espíritu fuera del mundo brutal y de la historia implacable de la existencia concreta. Sustituye el mundo ciego del sentido común con el mundo reconstruido por la filosofía idealista, bañado de razón y sometido a la razón. [...] El hombre del mundo liberal escoge su destino [...] como posibilidades lógicas ofrecidas a una serena razón que elige guardando eternamente las distancias. (Levinas, 2006: 28-29).

Sin embargo, la realidad es que somos almas insertas en la inmundicia y el conflicto, el desorden, los impulsos, el caos de la necesidad y el requerimiento ontológico de satisfacerla. No existe tal división entre mundo real y racional, en todo caso, la ficción creada por la segunda en su intento de separación y purificación del mundo, es lo que provoca la división absurda y brutal entre alma y cuerpo en Occidente.

Esta división imposible entre razón y materialidad, es vivenciada dramáticamente en la existencia real-concreta y se impone como contexto cultural al ente pensante que trata de dar cuenta de sí mismo en un entorno efímero, desechable, fugaz, gelatinoso y frívolo.

Subyace en estas ideas la apuesta de la heterogeneidad del mundo social real más que su homogeneidad, una apuesta más por lo diverso que por lo uno.

La religiosidad popular: convergencias y divergencias en la vivencia de lo sagrado

Habiendo asentado los planteamientos anteriores y partiendo desde esa base, ubico a la religión popular como una forma concreta de asumir la religiosidad cifrada desde la existencia real, concreta y material. Nada más encarnado que eso, pero también nada más desafiante para una posición doctrinal “extracomunitaria”, y me explico en cuanto al término: los fenómenos religiosos populares tienen siempre un referente doméstico. Dada su adhesión a lo íntimo del pueblo, barrio, colonia o grupo que le da vida y vigor, la religiosidad popular no puede ser pretendida bajo una caracterización universal, y conservará siempre su sentido y coherencia en relación con el contexto social particular que la genera. Así, como dijera mi abuela entre los dichos de su pueblo, refiriéndose al médico que tomaba nota en su libreta cuando un paciente se curaba y otro no: *“Lo que es bueno para uno, no es bueno para el otro”*.

En la religión popular se debate la identidad, pertenencia y cobijo social de grupos poblacionales subalternos que no se sienten identificados con lo que se dicta desde la hegemonía y encuentran refugio a su propia singularidad en las expresiones religiosas populares y las instancias que las posibilitan. En este sentido, el peso que la identidad tiene en estos procesos religiosos populares es un elemento que no puede pasar desapercibido.

La “religiosidad popular”, en necesaria referencia a la “religión oficial”, son términos que –desde la antropología– tratan de desentrañar las lógicas operantes en uno y otro lado. Desde el seno de la antropología, la religiosidad popular necesariamente tiene que entenderse desde la particularidad cultural e histórica que la origina, es decir, no existe una religiosidad popular omniabarcante que de cuenta de los fenómenos religiosos populares de todos los lugares. Más bien, la

religiosidad popular tiene siempre –como ya dijimos antes- un referente doméstico, es en la particularidad de un determinado pueblo y su historia, donde es posible describir los fenómenos religiosos populares significativos a esa población desde la singularidad de los procesos que la conforman.

El pilar que sostiene este planteamiento lo constituyen los aportes de Félix Báez-Jorge en su vasta bibliografía. La primera aproximación a sus atinadas reflexiones, fue a través de *Entre los nagueles y los santos* (1998), obra que aportó en primera instancia, un sugerente ángulo de interpretación frente al complejo proceso de evangelización de los indios en los inicios de la Colonia. No se trata ni del éxito de la *tabula rasa*, que los frailes pretendían, ni tampoco de una máscara de cristianismo que los indios tejieron para ocultar su religión prehispánica y preservarla tal cual, inamovible e impermeable. Ante estos extremos, Báez-Jorge sugiere considerar los términos de refuncionalización y reelaboración simbólica, en un contexto social e histórico determinado. Para nuestro posicionamiento teórico, esta aportación resultó determinante, pues permite interpretar una realidad social sin dejar de considerar la existencia y empuje de los grupos subalternos. La imposición desde la hegemonía, encuentra en los grupos sometidos una respuesta dinámica donde se generan estrategias de refuncionalización simbólica, que por un lado, le dejan vivir en el nuevo contexto en que se haya inmerso, y por el otro lado, le posibilitan la continuidad histórica y cosmovisional. Además de esta sugerencia de interpretación histórica, la citada obra sentó las bases para empezar a desglosar las “claves estructurales” de la religiosidad popular, es decir, aquellos elementos que posibilitan materialmente la vida ritual en el contexto de la religiosidad popular, tales como: imágenes de santos y sus parentescos, mayordomías, santuarios, peregrinaciones, etc. Las aportaciones de este mismo autor siguieron a través de las páginas de *La parentela de María* (1994), *Los oficios de las diosas* (2000), *Los disfraces del Diablo* (2003), *Olor de Santidad* (2006), *Debates en torno a lo sagrado* (2011), *¿Quiénes son aquí los dioses verdaderos?* (2013a).

Uno de los elementos principales que a lo largo de sus obras nos lega Félix Báez, es la consideración de la relación dialéctica que se establece entre la religión hegemónica y la religiosidad popular. Una relación siempre conflictiva que se mueve en un péndulo que va desde la represión hasta la tolerancia, pasando por todos los matices entre extremos, así, bien apunta:

Estudiar la religión popular equivale a explicar las mediaciones simbólicas e ideológicas que denotan las relaciones hegemónicas y contrahegemónicas entre la autoridad eclesiástica y las comunidades de creyentes, finalmente, un aspecto de la práctica del poder. El enfoque histórico que, necesariamente, debe conducir estas pesquisas es contrario a las ópticas que privilegian el análisis sincrónico o funcional. Subraya las relaciones entre los sujetos y la sociedad en situaciones concretas, contextualizadas en la dialéctica de la “acción recíproca” que se expresa en procesos. Desde esta ventana analítica el concepto de religión popular identifica imágenes del mundo, es decir, sistemas de prácticas y creencias en torno a lo sagrado, históricamente configurados y estructuralmente condicionados, contruidos en condiciones signadas por el dominio y la subalternidad. (Báez-Jorge, 2011: 265).

La religión, para los sectores populares que vigorizan las expresiones religiosas populares, es algo vital, no es una excentricidad. Tiene que ver con el apoyo que se requiere en el ámbito material para la subsistencia en esta realidad inmanente. Así, los fines perseguidos dentro de la religiosidad popular no se sitúan en el campo escatológico, sino en esta realidad tangible que demanda satisfactores inmediatos y continuos.

En este contexto de religión popular, lo importante son las funciones pragmáticas operantes en el orden material, lo cual devela una diferencia radical entre la concepción religiosa católica oficial y la concepción religiosa popular. La primera invierte sus esfuerzos en una apuesta que no ha de ganarse en esta vida, mientras que la segunda invierte y gana aquí en esta vida terrenal.

Desde este punto de vista, resulta obvio lo señalado desde el subtítulo de este pequeño apartado: las convergencias y divergencias en la relación con lo

sagrado provienen de la diferencia social, significados y roles que juegan los actores sociales desde su particularidad como miembros de una sociedad *Macro*.

Ilustrativamente, Cristina Auerbach Benavides, escribe en la revista *Magis*, refiriéndose a las comunidades que se dedican a la minería del carbón en el municipio de Músqiz, Coahuila:

la mayoría de las familias del carbón no sueñan con la iglesia porque no la conocen o la conocen demasiado. No saben el nombre de su obispo, pero saben que se sitúa al lado de las grandes empresas o que es el gran ausente cuando la muerte alcanza a los mineros de minas ilegales o clandestinas. Para muchos, no importa quién es el párroco, ni qué hace, ni para qué está, porque ni siquiera va a los funerales de los mineros. (Auerbach, 2013: 37).

En este sentido, en la religión popular encontramos una radiografía de los procesos sociales conflictivos entre grupos antagónicos, pues evidencia luchas de poder, tironeo por la gestión del tiempo y el espacio sagrado, debates entre los mismos símbolos pero interpretados diferentemente de uno y otro lado, etc.

La tensa relación entre lo popular y lo oficial pareciera ser un juego perenne del “gato y el ratón”. Cualquier pensamiento que se enfrenta con un “corpus” establecido y articulado desde el Dogma, pareciera no tener esperanza alguna más que el desecho a priorístico de cualquier punto de discusión, pues atenta contra lo establecido como inamovible y punto férreo de referencia que de ser cuestionado hace cimbrar el universo entero. Ya desde el campo literario, Miguel de Cervantes Saavedra escribía en *El Quijote* lo siguiente, en sus primeras páginas:

En un lugar de la Mancha, de cuyo nombre no quiero acordarme, no ha mucho tiempo que vivía un hidalgo de los de lanza en astillero, adarga antigua, rocín flaco y galgo corredor [...]
En resolución, él se enfrascó tanto en su lectura, que se le pasaban las noches leyendo de claro en claro, y los días de turbio en turbio, y así, del poco dormir y del mucho leer, se le secó el cerebro, de manera que vino a perder el juicio. Llenósele la fantasía de todo aquello que leía en los libros, así de encantamientos, como de pendencias, batallas, desafíos, heridas, requiebros, amores, tormentas y

disparates imposibles, y asentósele de tal modo en la imaginación que era verdad toda aquella máquina de aquellas soñadas invenciones que leía, que para él no había otra historia más cierta en el mundo. (Cervantes, s/f: cap. I).

¿Acaso no es este el mismo fin de cualquier dogmático? Sea cual fuere el nombre particular que pudiera dársele, el punto de partida, las fuentes y el punto de llegada están dadas de forma indiscutible, y en el esfuerzo por atornillar el cosmos entero a esa seguridad interpretativa, las huellas de las distintas procedencias acaban por borrarse en un pasado mítico que arranca de sus raíces históricas la conformación del dogma, presentándose –finalmente- como un producto suprahumano sin actores, ni procesos, ni conflictos, ni temporalidad.

Como bien señala Félix Báez-Jorge en su libro *Debates en torno a lo sagrado*, insisto en lo apuntado párrafos arriba: subyace en estos planteamientos la firme convicción de que el ámbito de lo sagrado tiene cimientos terrenales, los cuales se configuran históricamente, por lo que no es posible ignorar esa configuración y determinación histórica en la aproximación teórica a lo sagrado. La especificidad que las manifestaciones religiosas asumen en un contexto social específico, dependen directamente de factores materiales históricamente determinados y no de modelos universales privados de contexto. (Cfr. Báez-Jorge, 2011).

Esto nos recuerda en todo sentido que volver a las raíces de la conformación de las ideas que subyacen en el dogma, aleja al intelecto de las pasiones arrebatadas del concurso y la descalificación apensante, y reditúa en volver al origen para una mejor comprensión –cabal y holística- de lo que se cree en una línea temporal donde aquello que se ha configurado como dogma, pasó un proceso conflictivo, dinámico, muy permeable, de selección y discriminación de elementos propuestos en una cultura específica. La idea de “pureza”, “verdad plena”, “infalibilidad”, son un acto posterior de la conciencia social religiosa institucionalizada, que pretende la reducción a lo uno de la inmensa pluralidad existente en la realidad tangible y cotidiana.

Tensión y conflicto entre la religión oficial y la religión popular

Los fenómenos observados desde el ámbito de la religiosidad popular denotan – desde la óptica de la jerarquía eclesiástica- un valor dogmático débil, lo cual origina que ésta sienta desconfianza hacia una realidad religiosa que se controla mucho menos de lo que se piensa y, por supuesto, de lo que se quisiera, generalmente a una distancia abismal de la razón teológica, por lo que se da en situar la vida religiosa *del pueblo* muy cerca del diablo o de los dioses deformes y obscenos que amenazan la rectitud del culto al “Dios verdadero” cuya custodia se considera confiada única y exclusivamente a la “Iglesia verdadera”. Así, moviéndose siempre entre la resignación, la imposición, la indoctrinación, la alarma, el escándalo, el paternalismo y la vigilancia casi policial, la Iglesia Católica ha observado a lo largo de la historia los movimientos y actitudes de la religión popular.

En el momento en que alguna manifestación religiosa popular puede ser usada para los fines perseguidos por la religión oficial, es incorporada de alguna manera al ámbito institucional apoyado por la jerarquía eclesial. Así, a pesar de los conflictos que pueda tener la instancia hegemónica con lo popular, se vale de aquello que puede redituárle en beneficio propio.

Desde los pronunciamientos oficiales de la iglesia en cuanto a la religiosidad popular destaca el contenido en los documentos de Puebla, donde se define este fenómeno, desde la perspectiva eclesiástica como:

Por religión del pueblo, religiosidad popular o piedad popular, entendemos el conjunto de hondas creencias selladas por Dios, de las actitudes básicas que de esas convicciones derivan y las expresiones que las manifiestan, Se trata de la forma o de la existencia cultural que la religión adopta en un pueblo determinado. La religión del pueblo latinoamericano, en su forma cultural más característica, es expresión de la fe católica. Es un catolicismo popular. (CELAM, 1979: num. 444).

A pesar de este intento de acercamiento a la instancia religiosa no oficial, más adelante en el documento se puede apreciar el intento de control pastoral con

el que se exhorta a los obispos, sacerdotes y agentes de pastoral a “tomar el control” de la religiosidad popular, para “salvarla de las desviaciones”, por eso asevera: “Por falta de atención de los agentes de pastoral y por otros complejos factores, la religión del pueblo muestra en ciertos casos signos de desgaste y deformación: aparecen sustitutos aberrantes y sincretismos regresivos” (CELAM, 1979: num. 453). Y más adelante, apunta lo que considera aspectos negativos de este tipo de religiosidad:

Los aspectos negativos son de diverso origen. De tipo ancestral: superstición, magia, fatalismo, idolatría del poder, fetichismo y ritualismo. Por deformación de la catequesis: arcaísmo estático, falta de información e ignorancia, reinterpretación sincretista, reduccionismo de la fe a un mero contrato en la relación con Dios. Amenazas: secularismo difundido por los medios de comunicación social; consumismo; sectas; religiones orientales y agnósticas; manipulaciones ideológicas, económicas, sociales y políticas; mesianismos políticos secularizados; desarraigo y proletarización urbana a consecuencia del cambio cultural. Podemos afirmar que muchos de estos fenómenos son verdaderos obstáculos para la Evangelización. (CELAM, 1979: num. 456).

Debido a estas características que se consideran peligrosas –desde la religión hegemónica-, se propone la imperante tarea de la iglesia para redefinir la religiosidad popular:

Si la Iglesia no reinterpreta la religión del pueblo latinoamericano, se producirá un vacío que lo ocuparán las sectas, los mesianismos políticos secularizados, el consumismo que produce hastío y la indiferencia o el pansexualismo pagano. Nuevamente la Iglesia se enfrenta con el problema: lo que no asume en Cristo, no es redimido y se constituye en un ídolo nuevo con malicia vieja. (CELAM, 1979: num. 469).

Desde esta aproximación queda claro que el conflicto entre ambas instancias responde a proyectos implícitos en cada una de ellas, los cuales son antagónicos y establecen una relación dialéctica preñada de tensiones, contradicciones y estrategias de solución diversas provenientes de ambos lados.

La separación que se aprecia entre la festividad popular en los pueblos tradicionales, ya sean indígenas o de ascendencia indígena, y los patrones

oficiales de celebración litúrgica en la ortodoxia eclesial, nos llevan a deducir que las motivaciones en uno y otro lado son diferentes y lo que se busca con la celebración responde también a intereses distintos. Millones registra con respecto al cambio de fechas de celebración en Perú, lo siguiente:

Son frecuentes los casos en los que el pueblo decide anular el mandato de la Iglesia Católica y dedicar a su santo patrono un día diferente del que marca el calendario oficial. Así sucede en Túcume, donde la Purísima Concepción es festejada en febrero, dejando sin efecto el día 8 de diciembre que le está consagrado por la Iglesia. Este tipo de decisiones se asienta en razones de muy distinto orden. En varias ocasiones, los pobladores nos explicaron que si la fiesta se celebra el mismo día en la misma región, las parroquias y sus devotos estarían disputando el mismo público que potencialmente acudiría al festejo. Dado que cada reunión es a la vez feria de carácter comercial, lugar de encuentro familiar, centro de peregrinación y ocasión de eventos civiles, resulta muy conveniente que cada pueblo, distrito o comunidad, tenga su propia fiesta patronal perfectamente diferenciada de la de sus vecinos. (Millones, 2003: 12-13).

Más adelante en este mismo texto, el autor se pregunta, después de describir la fiesta de San Sebastián: "¿Qué es lo que queda del mártir cristiano en esta celebración andina? Probablemente nada, pero la devoción es auténtica y si la imagen que desfila no es más el centurión romano, ningún sebastiano se aflige por eso" (Millones, 2003: 25).

Estas referencias de Millones de su experiencia en Perú, se acercan a lo que apunta Gilberto Giménez acerca de San Pedro Atlapulco en el Valle de Toluca:

Los pueblos han desarrollado un poderoso sistema de integración y solidaridad sobre fundamentos religiosos, haciendo depender su identidad y continuidad del culto a un santo patrono, de manera que la participación en su ciclo de fiestas sea el principal indicador de solidaridad lugareña y el criterio más importante de pertenencia a la comunidad. Esta forma de organización religiosa tiene generalmente carácter autónomo y laico, dando lugar a un interesante modelo de autogestión religiosa. El culto local al santo patrono se halla casi siempre en manos de los vecinos del pueblo, organizados en grupos corporativos llamados "mayordomías", (Giménez, 1978: 66).

Así pues, la religiosidad popular no es un residuo de la ortodoxia oficial, y por ende, se debe reconocer como un proceso autónomo a esta religión oficial, con una lógica propia que responde a necesidades concretas de la comunidad que le da forma y vida. Es entonces comprensible que se produzca una tensión continua entre la religión oficial y sus normas canónicas y la vivencia concreta de la religiosidad popular, como bien señala Báez-Jorge:

Los distintos actos de represión a la religiosidad popular indígena se refieren a conflictos en los ámbitos del control del ritual, la autogestión ceremonial laica, las reinterpretaciones simbólicas, y el ejercicio político comunitario. Dejan al descubierto la resistencia de los feligreses a las imposiciones litúrgicas, al autoritarismo y a la intromisión clerical en las creencias y prácticas del culto tradicional, (Báez-Jorge, 1998: 217).

Es evidente, entonces, el marcado carácter etnocéntrico en la concepción de la divinidad. No solamente refiriéndonos al momento del primer contacto entre indígenas y españoles, sino en el posterior desarrollo en los pueblos colonizados durante siglos, y posteriormente su reformulación a través del período independiente hasta llegar a la época contemporánea.

La negación del otro se manifiesta en múltiples sentidos, uno de ellos –el que aquí nos ocupa- en lo religioso. No se trata solamente de que se niegue a los entes divinos indígenas, sino que aún la forma de entenderlos, para luego descartarlos, no atiende a la originalidad propia de estos grupos en la forma de concebirlos, como si fueran incapaces de generar una visión religiosa propia desde su cultura, se les considera como “gente sin historia” (*Cfr.* Wolf, 1987), como un “relleno social” en las diferentes etapas históricas de los actuales estados modernos latinoamericanos, los eternos “menores de edad” que requieren la tutoría de los grupos hegemónicos.

No podemos olvidar, en este sentido, la configuración histórica que se dio en lo que hoy es México, como territorios donde convivían de una u otra forma distintos grupos étnicos que se interrelacionaban entre sí de maneras asimétricas,

donde había algunos de esos grupos que detentaban el poder hegemónico, generando alianzas de distinto tipo entre los diferentes grupos indígenas. En ese contexto general, se impone –con distintos niveles de violencia- un modelo completamente diferente, impuesto de manera vertical por el nuevo detentor del poder hegemónico: el colonizador español, con dos fuertes brazos para imponer el nuevo modelo: las autoridades gubernamentales directamente sujetas a la Corona y la iglesia.

Si consideramos este precedente, entenderemos mejor que el desprecio y nulificación de las formas autóctonas de religiosidad, no se dio como algo ocasional y esporádico, sino en un sistemático proyecto de desarticulación del sistema de creencias y prácticas rituales en los diferentes grupos indígenas. El presupuesto ideológico para justificar este proceso, lo daba la idea de un Dios único y verdadero, absoluto, lo cual significaba que no hay cabida para la duda de que lo que se hace es correcto. Dios se convirtió en el garante de este proyecto, a través de su única mediación terrenal oficialmente aceptada: la iglesia.

Como proyecto social, la iglesia –durante la Colonia- atacó de manera continua toda manifestación de religiosidad que no encuadrara con la propuesta oficial, descontextualizando a las divinidades autóctonas de sus propios ámbitos operativos y sus funciones específicas en interacción con la naturaleza, la sociedad humana, los fenómenos atmosféricos, etc. Se prohibieron “los demás dioses” nominal e iconográficamente, pero sus funciones, ámbitos de dominio e interacción social con el hombre y el cosmos fueron aspectos que –en muchos casos- pasaron desapercibidos ante la mirada vigilante del clero colonial.

Aparentemente los “falsos dioses” habían sido derrotados, destruidas sus imágenes, prohibida su invocación. Pero más allá de lo nominal e iconográfico, esas funciones, ámbitos de dominio e interacción social con el hombre y el cosmos de éstos entes divinos “derrotados”, fueron reformulándose y resignificándose en aquellos personajes sagrados que, con el nuevo orden social impuesto, sí gozaban de carácter oficial: los santos. Desde esta perspectiva,

pueden encontrarse vías de explicación a la singularidad contemporánea de cómo estos grupos culturales de raíz indígena conciben a sus seres sagrados, como bien señala Báez-Jorge:

¿Cómo debe explicarse que en el imaginario colectivo de los huicholes la Virgen de Guadalupe sea considerada una mujer incestuosa y frívola? ¿Por qué los zoques de Chiapas conciben a Santa Mónica (canonizada como madre de San Agustín) como patrona del pueblo de Tapalapa, y padeciendo en el infierno por maltratar a las personas? ¿Desde qué ángulo simbólico debe entenderse que Santa Clara (patrona de Dzindzantún) sea imaginada por los mayas paseando cada año en la playa para saludar a su hermana la sirena? ¿Cuál es la perspectiva analítica pertinente para examinar los relatos de los otomíes de Temoaya que devocionan al apóstol Santiago por protegerlos en su lucha contra los españoles? ¿Es propio de un Santo patrono proyectar tensión entre sus devotos y amenazarlos con cambiar de residencia si no se le ofrendas sus alimentos preferidos? La pregunta surge de la compleja relación que los popolocas de San Marcos Tlacoyalco (Puebla) mantienen con su imagen epónima, una tardía expresión epifanía de Tlaloc. [...] En mi libro *Entre los naguales y los santos* señalé la importancia que reviste el estudio de las hagiografías populares indígenas en México, toda vez que incorporan elementos de ancestrales cosmovisiones y evidencian manifestaciones contrahegemónicas que desplazan los contenidos doctrinarios del catolicismo referidos a la santidad (Véase Báez Jorge, 1998:155). En esas riquísimas vetas del imaginario colectivo, personajes míticos y deidades primigenias se asocian o se fusionan (de manera selectiva) con los santos, con diversas advocaciones marianas y con la imagen de Jesucristo, asumida desde distintas perspectivas. Se configura así una compleja criba simbólica dimensionada en el tiempo mítico y en acontecimientos de la historia local, al margen del canon y del control eclesiástico. (Báez-Jorge, 2013b: 23).

Nótese que cuando hablamos de las funciones, ámbitos de dominio e interacción social con el hombre y el cosmos que los entes divinos tienen en contextos indígenas, nos estamos refiriendo a contenidos cosmovisionales en tanto que implican una: “visión estructurada en la cual los miembros de una comunidad combinan de manera coherente sus nociones sobre el medio ambiente en que viven, y sobre el cosmos en que sitúan la vida del hombre” (Broda, 2001: 16).

Desde esta perspectiva, los santos –ya reformulados en estos contextos indígenas- se convierten en personajes adscritos nominal e iconográficamente al

ámbito de la iglesia oficial, pero en tanto a las funciones que se les asignan, los ámbitos de poder sobre los cuales ejercen su dominio y la forma como se considera que interactúan con los seres humanos, los animales, las plantas, los fenómenos atmosféricos, etc. dejan entrever una procedencia totalmente diferente a la canónica y que corresponde a la resignificación local que cada uno de estos personajes tuvo. De hecho, dicha resignificación, es entendible y operativa solamente en el contexto social e histórico concreto que la formula, así, no es posible hacer una generalización de la resignificación indígena –por ejemplo- de San Isidro Labrador en general, para todos los grupos indígenas de todas las épocas en todos los contextos sociales. Pero el hecho de que tal o cual población reformule a tal o cual santo de una manera determinada, alejándolo de la propuesta oficial y atendiendo a su peculiaridad social e histórica como pueblo, refuerza el planteamiento de este enfoque teórico.

Como conclusión de los temas abordados en este texto, retomo las palabras de Félix Báez-Jorge con respecto a lo registrado en Guatemala y México cuando señala que:

La nagualización de los santos en Guatemala y México deviene en un intrincado proceso de reinterpretación simbólica que remite a dos vertientes de la evangelización colonial: por una parte, a la implantación de nuevos cultos que embozan antiguas devociones; en otro sentido, al desarrollo de nuevas devociones fincadas en arcaicos cultos, vinculados con la producción y reproducción vital. Así, los santos funcionaron como objetos significantes y referentes de la identidad grupal. Los nagueles (en tanto "espíritus guardianes") y los santos se equiparan a partir de la identificación de las funciones sobrenaturales que les son atribuidas y del contexto simbólico en el que se ubican sus oficios numinosos [...] Las imágenes de los santos anualizados, la compleja trama del imaginario colectivo indígena en que anclan sus correspondientes devociones evidencian lo infinito de la cadena de sincretismos y reformulaciones simbólicas que quedan aún por estudiar. (Báez-Jorge, 1998: 199).

La religión en el actual contexto posmoderno y las críticas intraeclesiales al cristianismo histórico

En la posmodernidad, la religión está de nuevo en escena, a franco contrapelo de las tendencias modernas que hasta mediados del siglo pasado habían pretendido el total aniquilamiento de este *Opio del pueblo*, o *mal de conciencia*, negativo, pero necesario hasta cierto punto.

No es el caso en nuestros días, hoy por hoy en el contexto contemporáneo ha cobrado particular importancia la religión y el reconocimiento del lugar que ésta ocupa en la sociedad, a pesar del intento secularizador moderno que pretendió desplazarla o confinarla al ámbito meramente privado, y frente al cual la religión nunca dejó de tener presencia social con funciones específicas en medio del mundo Occidental.

Sin embargo, es un retorno a lo sagrado y el misterio, en esa ambigüedad, sin tal o cual adscripción institucional, o al menos, de compromiso de vida a largo plazo. En este sentido, bien apunta Lluís Dutch:

La actual “crisis de Dios” resulta tanto más difícil de analizar e interpretar por cuanto ha irrumpido en una atmósfera religiosa muy distendida, en medio de un “retorno de lo religioso” sumamente amigable o como señala Metz, en “una época de religión sin Dios cuyo lema podría ser: religión sí, Dios no [...] Al contrario de lo que sucedía hace sólo unas pocas décadas, “lo religioso”, con su manifiesta y profunda ambigüedad, se halla diseminado en nuestra sociedad con mil rostros y manifestaciones. Con relativa facilidad, puede observarse en ella –tan secularizada, según la opinión de muchos- una notable expansión de una religiosidad *invisible* o *difusa* que prescinde de las mediaciones de las instituciones religiosas especializadas, que antaño fueron los únicos intermediarios reconocidos entre Dios y los hombres. Por eso creemos que *lo que ahora realmente está en crisis es el Dios cristiano*. [...] Se busca con ahínco, al margen de Dios o, al menos, al margen del Dios de la tradición judeocristiana, una religión “a la carta” cuyo destinatario último es el mismo ser humano, sus estados emocionales, su afán descontrolado e impaciente de vivencias, su inapetencia social. Sin exagerar, podría decirse que la orden de Yavé a Abraham: “Vete de tu casa, de tu parentela y de la casa de tu padre, a la tierra que yo te mostraré” (Gn 12, 1), para muchos, se ha transformado en esta otra: “¡Vete a tu interior, desciende hasta las profundidades de tu mismidad y no te preocupes de nada más!”. (Lluís Dutch, 2007: 21-22).

Ya algunos teólogos como José María Mardones (Cfr. 1988, 1991, 1999) y Luis de Carbajal (Cfr. 1989, 1993 a y b) insisten que en el actual entorno globalizado de corte eminentemente posmoderno, la religión cristiana se encuentra sumergida en una crisis sin precedentes que la estructura institucional no parece ser capaz de afrontar bajo los lineamientos tradicionales, precisamente por estar en crisis la figura de la institución, la autoridad y la tradición, no solamente en el ámbito eclesiástico, sino en todos los ámbitos de la cultura Occidental. En la misma línea de pensamiento está el ya citado Lluís Duch, quien - como monje benedictino, pero también como antropólogo- realiza una fuerte crítica –desde adentro- a la Iglesia en su configuración actual, pues sostiene que Dios, dentro del cristianismo, se ha convertido en un extraño en su propia casa, el anuncio nietzscheano de *Dios ha muerto*, se ha convertido en algo real y cotidiano, un Dios muerto que murió porque lo matamos, mediante el robo de su trascendencia, al inmanentizarlo en conceptos y argumentos sólidos, lógicos, coherentes y convincentes que lo despojaron de todo carácter personal, dejándolo desnudo de todo sentido y flotando su cadáver en el mar del absurdo y el vacío.

Este autor, acuña dos términos cruciales para exponer su pensamiento al respecto:

- 1.) El *Trayecto Biográfico*
- 2.) La *Eclestización del Cristianismo*

En relación al primero se trata de un eminente personalismo en la relación con lo sagrado. No son posibles las universalizaciones descontextualizadas del individuo concreto, real, sufriente, sintiente, pasional y materialmente necesitado que en su propia historia concreta se configura de una forma no masificada. En relación con el segundo término, la “eclestización del cristianismo” se refiere a la reducción de lo cristiano y del mundo de Dios a los intereses de la Iglesia. Una iglesia que deja de ser mediadora para convertirse en el punto de llegada, como meta en sí misma, aniquila el espíritu de apertura propio del cristianismo, no como

ideología, sino como camino de vida que articula lo humano y lo divino de forma indisociable (*Cfr.* Bech, Hernández y Arllette, 2012).

Los autores mencionados en este subtítulo –desde el seno de la iglesia y la teología- critican fuertemente la identidad católica contemporánea, porque se ha quedado enana frente a la realidad desbordantemente nueva que afrontamos. Dice Dutch (2007:91), retomando a Giuseppe Ruggieri¹:

La hipótesis que sustenta un discurso verosímil sobre la extrañeza de Dios en su Iglesia es que no sólo por parte de algunos pensadores, sino como componente de la conciencia general, ha madurado una representación de las relaciones humanas que se fundamenta en otra valoración de la alteridad sexual, cultural, religiosa, etc. Esa nueva valoración hace posible, por un lado, una comprensión más profunda del Dios de Jesucristo y, por el otro, pone al descubierto una insuficiencia “jurídico-teológica” de la comprensión que tiene la Iglesia de sus relaciones con el otro. Es esta insuficiencia jurídico-teológica de la Iglesia en sus relaciones con el otro la que provoca la extrañeza de Dios. Dios, sin embargo, conserva “su” derecho.

Retomo las siguientes palabras que usa Félix Báez como epígrafe de uno de sus libros, retomadas de una carta que dirige Lev Tolstói a Mahatma Gandhi en 1910:

Toda la vida de los pueblos cristianos es una constante contradicción entre aquello que predicán y aquello sobre lo que construyen su vida: una contradicción entre el amor aceptado como ley de vida y la violencia considerada incluso indispensable en ciertos casos, [...] Esta contradicción fue creciendo a la par que se desarrollaban los pueblos del universo cristiano y en los últimos tiempos ha alcanzado su punto culminante. (Lev Tolstói, *Carta a Gandhi*, 1910, citado por: Báez-Jorge, 2011: 11).

Y esto podría ampliarse a la división tajante y grotescamente dicotómica entre un pensamiento de inspiración cristiana que implicaría –al menos desde la

¹ La referencia que retoma Dutch de Ruggieri se refiere a: G. Ruggieri, “Gott-ein Fremder in der Kirche?”, en P. Hünermann (ed.), *Gott-ein Fremder in unserer Haus? Die Zukunft des Glaubens in Europa*, Friburgo-Basilea-Viena, Herder, 1996, pp. 149-170. El párrafo aquí referido se encuentra específicamente en la p. 152.

teoría- cierto humanismo a la cristiana, o sea, una forma divina de ser humano, dadas las implicaciones de la visión de la Encarnación, y por el otro lado –tenemos en contraste-, una forma pragmática, histórica y reiterada de desechar al ser humano tan pronto “estorbe” para los fines preestablecidos de un programa prediseñado, pasando de prójimo a enemigo tan pronto como las circunstancias cambien: hijos de un mismo Padre, pero al fin y al cabo prescindibles, desechables y vanos.

Este estilo de cristianismo, tan en boga desde los productos sociales resultantes de la institucionalización, la jerarquía, las relaciones de poder y –en general- desde el interés mundano, la objetivación y la inherente despersonalización que conlleva, ha encontrado un caldo de cultivo excelente y óptimo en la apatía social posmoderna contemporánea, su sed insaciable de trascendencia exclusivamente individual, en total inapetencia por cualquier tipo de compromiso social o proyecto a largo plazo que arranque al individuo solipsista de la gratificación inmediata.

Esta crítica implica el avivamiento del espíritu de búsqueda sincera por lo sagrado y su comprensión, sabiendo que nuestra humanidad va en juego en el intento. Lejos de lo criticado en el párrafo anterior, y de ese cierto estilo de cristianismo tan lógico, coherente, unívoco, teórico, pero también tan prostituible en las distancias entre la teoría y la práctica, se hace necesario retomar el espíritu que subyace en la búsqueda de Dios como rostro (dentro del cristianismo) y su conformación histórica recordándonos que lo diverso, heterodoxo y diferente estuvieron en la génesis misma de esta Iglesia, lo cual lleva a su reinterpretación y tal vez rectificación de rumbo.

Lo sagrado, la trascendencia y el misterio, implica un necesario encuentro con lo más excelso, intocable y digno del propio ser humano. Esta reflexión apunta a despertar a un cristianismo consciente de sus raíces y contradicciones inherentes desde la conformación de sí mismo. Contradicciones presentes en la realidad humana. Ser humano es una forma de ser plagada de contradicciones,

luces y sombras, vida y muerte, pros y contras, integrados en un ser indisoluble que vive, sueña, ama, construye y destruye, odia, se desespera y muere, todo en un mismo actor.

Entre la inmanencia y la trascendencia: retroalimentación religiosa desde lo popular

La distinción que la religión oficial hace entre este mundo y el otro, implica la separación del ámbito humano y el divino, donde la divinidad se acerca a la realidad humana, pero el fin último se concibe fuera de esta realidad. Es una visión de la trascendencia donde los ámbitos de lo humano (terrenal, perecedero, inmanente) están muy bien diferenciados de lo divino (celestial, eterno, trascendente).

En base a lo observado en los cultos populares con enfoque etnográfico, esta distinción de los ámbitos humano y divino no opera, de hecho no existen en sí esos ámbitos, sino que se trata de una sola realidad, ésta, la que conocemos y en la que nos movemos, donde cohabitan el hombre, la naturaleza y los entes divinos, en una interrelación que integra a las partes en un destino común. Así, el santo, como entidad divina en sí mismo, es un habitante del mundo, un vecino del hombre, pero con cualidades y potencialidades diferentes, pero al fin y al cabo una entidad personal con la que se puede pactar, con quien se puede hablar, y a la que se puede convencer de que de algo que el hombre por sí sólo o no podría o le costaría mucho tiempo alcanzar. Como es considerado una persona, tiene voluntad propia, así que es susceptible de ver influenciada su voluntad a través de regalos –o en casos extremos- castigos para presionarlo. Siguiendo esta misma línea, al ser persona, tiene a la vez gustos y disgustos, por lo que es ambivalente, pues así como da, puede quitar, tiene una faceta dadivosa, pero también castiga. Hay que tratarlo con ciertas precauciones rituales, porque se considera que tiene personalidad, humor, deseos, amistades y enemistades, buenos y malos ratos,

como todos nosotros, y nadie quisiera tocarlo justo en el punto que lo hace explotar.

La separación que se aprecia entre la festividad popular en estos pueblos y los patrones oficiales de celebración litúrgica en la ortodoxia eclesial, nos llevan a deducir que las motivaciones en uno y otro lado son diferentes y lo que se busca con la celebración responde también a intereses distintos.

Desde la articulación de ideas expuestas en este aporte, pretendo mostrar que el espíritu subyacente en los fenómenos religiosos populares, podría retroalimentar a la religión oficial en su espíritu desgastado –al parecer de muchos como se indicó anteriormente- reconstruyéndose su ámbito de significación a partir del vigor y dinamismo inherentes en los sectores que dan vida y forma a la religiosidad popular. Si el cristianismo contemporáneo se vuelve una extraña religión desacralizada (por el desgaste en su concepción de lo divino y su consecuente vacuidad de sentido de Dios y lo religioso) ¿no podría re-sacralizarse en una retroalimentación de la vivencia de lo sagrado desde otras coordenadas culturales otrora despreciadas y minusvaloradas?

Cultura e identidad: implicaciones recíprocas desde una reflexión de lo religioso popular

No podemos dejar de mencionar el impulso que esta dinámica proporciona a la identidad, pues se desarrollan actividades comunes donde el beneficio se comparte. La participación colectiva intensa en estas actividades crea un referente común en el santo, el trabajo, la fiesta, la diversión, los gastos y los beneficios que no recaen en un particular, sino en el grupo. Así pues, impulsada por su propia lógica interna, esta dinámica engrana lo económico, político, social y religioso, ayudando al amalgamamiento de una forma de existencia social concreta, que responde a las necesidades y antecedentes concretos del lugar donde se origina. La memoria que el pueblo, barrio o colonia guarda de su pasado, le ayuda a definir su identidad, en una continuidad, que no sólo es

referencia al pasado, sino una proyección hacia lo venidero, donde la acción presente es la que asegura dicha continuidad.

En los complejos contextos sociales globalizados contemporáneos, la cuestión de las identidades se complica en extremo debido al sinnúmero de nichos sociales que quedan albergados en un territorio compartido como espacio físico, mas no como un espacio de significado común, sino muy por el contrario, como espacio contraído que se convierte en campo de batalla por la sobrevivencia. El mundo deja de ser espacio de encuentro, los rostros se desdibujan y el otro se convierte, más que en prójimo, en un competidor siempre amenazante y retador del que conviene cuidarse, alejándose y permaneciendo en el anonimato como una trinchera defensiva.

Los espacios existentes en otras épocas que separaban físicamente culturas, pueblos y Estados, se han diluido al máximo, debido a un impresionante crecimiento demográfico, pero también a una nueva era de comunicación e interacción global que nos entrelaza de manera irrenunciable a todos en un destino común. Las fronteras son totalmente permeables –a pesar de los muros- y la distancia física ha desaparecido. En este entorno, la adscripción a tal o cual grupo social conlleva la incorporación a ciertos círculos donde se fragua el acceso a posibilidades, recursos, protección de grupo y en general a todos los beneficios que determinada red de relaciones sociales puede proveer al individuo.

La pertenencia a un grupo social ampara al sujeto frente a la crudeza de la intemperie de la realidad desnuda. En este sentido podemos señalar que la identidad es la parte operativa de la cultura, en cuanto a que todo el cúmulo de elementos constitutivos de una cultura sólo son efectivos en tanto que haya un individuo que los incorpore en su acción.

Al señalarse que la identidad es resultado de procesos sociales dinámicos, queda claro que no es algo acabado y estático sino siempre sujeta al cambio, así que conviene entender la identidad como proceso de identificación, como bien lo expresan José Carlos Aguado y María Ana Portal: “[...] la identidad no puede ser

analizada como una esencia estática, inmodificable, como una fotografía. Por el contrario, sólo puede comprenderse en la medida en que es vista como un conjunto de relaciones cambiantes en donde lo individual y lo social son inseparables, en los que la identidad tiene un sustrato material”. (Aguado y Portal, 1992: 46).

También Gilberto Giménez hace hincapié en esta forma de entender la identidad como proceso de identificación, al señalar que “la identidad no debe concebirse como una esencia o un paradigma inmutable, sino como un proceso de identificación; es decir, como un proceso activo y complejo, históricamente situado y resultante de conflictos y luchas” (Giménez, 1993: 72).

Por su parte, Félix Báez considera que “la naturaleza dialéctica de la identidad se fundamenta en el hecho de que, simultáneamente, identifica y distingue grupos humanos; congrega y separa pertenencias; unifica y opone colectividades; le son inherentes los fenómenos ideológicos, la conciliación y el conflicto” (Báez-Jorge, 1998: 85).

El antiguo adagio de “la historia la escriben los vencedores” no parece sustentarse más. Ya Eric Wolf en su bello libro *Europa y la Gente Sin Historia* (1987) presenta argumentos sustanciales y de mucho peso contra la idea de que exista gente sin historia o cultura, o al margen de ella, como si todos esos sectores no privilegiados fueran “relleno” en una realidad social que hubiera podido construirse prescindiendo de ellos. Hoy más que nunca se hace evidente que no es posible la comprensión unilateral de la historia y los procesos culturales que la entretejen. Prolongando esta reflexión de Wolf, no es posible pensar un grupo humano sin cultura, como ya lo ha señalado pertinentemente Pérez Tapias:

La cultura acompaña siempre al hombre [...] es algo *específicamente* humano, a la vez producto global de la praxis humana [...] La cultura es, pues, propia del hombre y mediadora de todas sus manifestaciones, la realidad cultural es coextensiva a la realidad social: cada sociedad tiene su cultura, cada cultura responde a una sociedad [...] No hay, pues, hombre sin cultura ni cultura sin hombres. Esta sólo existe en tanto hay hombres con una existencia social, a lo que

cabe añadir también que la sociedad, no es sino un conjunto de individuos, una población, cuyo modo de vida se halla culturalmente determinado por un conjunto de instituciones, prácticas y creencias compartidas. (Pérez Tapias, 1995: 20).

A partir de esto nos posicionamos teóricamente en un concepto de cultura que explica la actividad humana y ésta define a la cultura. Donde hay hombres hay cultura, allí donde el ser humano se posiciona, interpreta y modifica su entorno hay presencia cultural. Podrá ser una expresión diferente a la “oficial” que desde sus parámetros construye los lineamientos de la “normalidad”, pero no se puede negar que esa expresión cultural es indisociable de un contexto histórico determinado desde el posicionamiento peculiar del grupo social que la construye. Insistimos, cultura e identidad, tal y como enfatiza Gilberto Giménez, son parte de una misma realidad indisociable e implican la diferenciación entre lo propio y lo ajeno en orden a la sobrevivencia como grupo social. No se trata de escoger entre la disyuntiva: o permanecer, o cambiar, sino de la inherente característica de la cultura y su proceso de transformación: permanencia y cambio van de la mano. Y el elemento que articula ambos factores es la identidad, entendida como un proceso incesante de identificación, un esfuerzo continuo por resignificarse en las constantemente renovadas situaciones vitales y sus circunstancias concretas determinadas por influencias económicas, políticas y sociales que rebasan enteramente el ámbito de lo meramente local y focalizado.

Así pues nos referimos también –de forma enfática- a los grupos “no-alineados” en la sociedad “macro”, pues su no-adhesión a las normas seguidas por la mayoría colectiva, más que una tara dejan ver una opción social de grupos humanos que se han configurado y se recrean constantemente en el margen, y permanecen en el margen por la imposibilidad real de acceder al “centro”.

Conclusión

La idea que queremos rescatar es pensar a la religiosidad popular como una práctica social donde convergen tradiciones diferentes y que se expresan en

manifestaciones rituales con identidad propia, lo cual, es muy valioso y sugerente para México, entendido como un contexto pluriétnico, donde esa pluralidad ha sido muchas veces negada en aras de una sola identidad nacional dictada desde el grupo hegemónico. En palabras de Luis Millones, reconocemos una vivencia cultural en la cual “se descubre a la lejanía la oscurecida presencia del cristianismo detrás de las muchas capas de un mestizaje que no concluye”. (Millones, 2010: 54).

En medio de los vertiginosos cambios sociales que vivimos en nuestra época contemporánea, generados en buena medida por un proyecto nacional hegemónico inserto en un contexto mundial globalizado, resulta muy interesante que las poblaciones locales, íntimas y tradicionales, mantengan una actividad ritual que les posibilita ciertas formas de relaciones sociales que favorecen redes de solidaridad y fortalecen sentimientos identitarios anclados en una cosmovisión común, no sólo a nivel singular, sino en un grupo de pueblos, barrios o colonias vecinas que forman un conjunto regional diferenciabile de los que no comparten esta visión.

La fiesta religiosa popular se convierte así, en el engrane central donde se engarzan, de manera simultánea, cosmovisión, ritual, santos, necesidades materiales concretas, relaciones sociales, prácticas políticas, soluciones económicas, distanciamientos de las instancias hegemónicas –tanto en lo religioso, como en lo civil-, luchas por el poder –frente a la hegemonía, y también al interior de las facciones de la propia comunidad-. El resultado de todo el conjunto es un sistema coherente, en cuanto que opera bajo una lógica singular propia, la cual se refuerza a través de la articulación de este engranaje en la celebración de las fiestas en un entorno social específico.

En el proceso de estudio de estos temas, los aportes del Dr. Félix Báez-Jorge han resultado definitivamente determinantes, tanto en los datos aportados, como en la discusión abierta con diferentes posturas, así como también en las

sugerencias de interpretación de estos fenómenos religiosos desde la peculiaridad de los grupos que los pragmatizan.

Referencias bibliográficas

-Aguado, José Carlos y Portal, María Ana, *Identidad, ideología y ritual*, UAM, México 1992.

-Auerbach Benavides, Cristina, “Una iglesia con el rostro encarbonado”, en: *Revista Magis*,

Guadalajara, ITESO, núm. 434, junio-julio de 2013, p. 37.

-Bech, Julio Amador; Hernández, Quintero; Arlette, Jennie, “La humanidad de lo humano.

Aproximaciones a la antropología de Lluís Duch”, en: *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, México, UNAM, vol. LVII, núm. 216, 2012. pp. 25-40.

-Báez-Jorge, Félix, *Entre los nagueles y los santos (religión popular y ejercicio clerical en el*

México indígena), Universidad Veracruzana, Xalapa, 1998.

Los oficios de las diosas. (Dialéctica de la religiosidad popular en los grupos indios de México), 2ª ed., Universidad Veracruzana, Xalapa, 2000.

Los disfraces del diablo, Universidad Veracruzana, Xalapa, 2003.

Olor de Santidad. San Rafael Guízar y Valencia: articulaciones históricas, políticas y simbólicas de una devoción popular, Universidad Veracruzana, Xalapa, 2006.

Debates en torno a lo sagrado, Universidad Veracruzana, Xalapa, 2011.

¿Quiénes son aquí los dioses verdaderos?, Universidad Veracruzana, Xalapa, 2013a.

“Núcleos de identidad y espejos de alteridad. Hagiografías populares y cosmovisiones indígenas”, en: Gómez Arzapalo, Ramiro (Comp.),

Los Divinos entre los Humanos, México, Artificio Editores, pp. 23- 40.
2013b.

-Broda, Johanna, "Introducción", en Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coords.), *Cosmovisión,*

ritual e identidad de los pueblos indígenas de México. México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Fondo de Cultura Económica: 15-45, 2001.

-Carvajal, Luis de, *Esta es nuestra fe: teología para universitarios*, Sal Terrae, Santander, 1989.

Ideas y creencias del hombre actual, Sal Terrae, Santander, 1993.

Evangelizar en un mundo postcristiano, Sal Terrae, Santander, 1993.

-Conferencia del Episcopado Latinoamericano (CELAM), *Documentos de Puebla, (Documento*

final de la Tercera Conferencia General del Episcopado Latinoamericano), Librería parroquial de Clavería, México, 1979.

-Cervantes Saavedra, Miguel de, *El Quijote de la Mancha*, s/f, México, SEP.

-Duch, Lluís, *Un extraño en nuestra casa*, Herder, Barcelona, 2007.

-Giménez, Gilberto, *Cultura Popular y Religión en el Anáhuac*. México, Centro de Estudios

Ecuménicos, 1978.

"Cambios de identidad y cambios de profesión religiosa", en: Guillermo Bonfil Batalla (coordinador), *Nuevas identidades culturales en México*, CNCA, México, 1993.

-Levinas, Emmanuel, *Los imprevistos de la historia*, Sígueme, Salamanca, 2006.

-Mardones, José María, *Posmodernidad y cristianismo: el desafío del fragmento*, Sal Terrae, Santander, 1988.

Posmodernidad y neoconservadurismo: Reflexiones sobre la fe y la cultura, Verbo Divino, Navarra, 1991.

Nueva Espiritualidad: sociedad moderna y cristianismo, Universidad Iberoamericana-ITESO, "Cuadernos fe y Cultura" num. 11, México, 1999.

-Millones, Luis, *Calendario tradicional peruano*, Fondo Editorial del Congreso de Perú, Lima, 2003.

"Viaje al infierno: el dogma cristiano en las orillas del Pacífico Andino", en: Félix Báez Jorge y Alessandro Lupo (Coords.), *San Juan Diego y la Pachamama*: 19-58, Editora de Gobierno del Estado de Veracruz, Xalapa, 2010.

-Pérez Tapias, José Antonio, *Filosofía y crítica de la cultura*, Madrid, Trotta, 1995.

-Rabinovich, Silvana, "Espiritualidad de polvo y cenizas", en: Shulamit Goldsmit (Coord.), *Memorias del 1º y 2º coloquios internacionales de Humanismo en el Pensamiento Judío*, Universidad Iberoamericana, México, 2002, pp. 48-63.

-Sahagún, Fray Bernardino de, *Historia General de las Cosas de la Nueva España*.

México, Porrúa, 1992.

-Wolf, Eric, *Europa y la Gente sin Historia*, México, FCE, 1987.

VI. APUNTES TEÓRICOS PERTINENTES EN EL ANÁLISIS INTERDISCIPLINAR DE LA RELIGIOSIDAD POPULAR EN CONTEXTOS URBANOS: ALCANCES, LÍMITES E IMPLICACIONES EN LA REALIDAD SOCIAL

FUENTE ORIGINAL DE PUBLICACIÓN:

Serrano, Emiliano y Gómez Arzapalo (Coords.), *Dimensiones pastorales de la religiosidad popular en la ciudad latinoamericana contemporánea*, San Pablo, México, 2018. En prensa.

Introducción

Para hacer una valoración –con cierto grado de objetividad- de alguna práctica religiosa popular se requiere de un mínimo ejercicio de descentramiento cultural respecto a los propios valores y principios. Ese descentramiento no implica la disolución de los propios valores culturales, sino la toma de conciencia de ellos y la posibilidad de reconocimiento de otras configuraciones de sentido de aquél con quien se da el encuentro. Añado también que para analizar el fenómeno religioso popular será necesario considerar a éste como una realidad factual valiosa en sí misma y depurarla de connotaciones etnocéntricas.

El análisis de los fenómenos religiosos populares necesariamente implica cuestiones de interculturalidad. La correspondencia de estas manifestaciones en constante referencia a la instancia oficial, de forma ya sea amigable o conflictiva, involucra segmentos sociales diversos que intervienen en la conformación de un todo.

Luis Maldonado (1989) sitúa el origen de la religiosidad popular en la introducción en la fe cristiana instaurada en el Imperio Romano, de creencias precristianas, y en algunos casos, el carácter de las poblaciones rurales y campesinas, tanto las que pertenecían al vasto imperio, como las que posteriormente fueron irrumpiendo en él procedentes del norte. La apertura a nuevas invasiones, nuevas etnias y culturas, y la ruralización del imperio obliga a

la iglesia a cambiar su forma de presencia social, no quedándole más remedio para subsistir que adaptarse, realizando por una parte un importante esfuerzo de evangelización y catequización y a la vez aceptando y asimilando los elementos o restos de las creencias precristianas de los germanos y las peculiaridades del carácter rural y campesino de la mayoría de la población. (Cfr. Luis Maldonado, 1989, pp. 30-34).

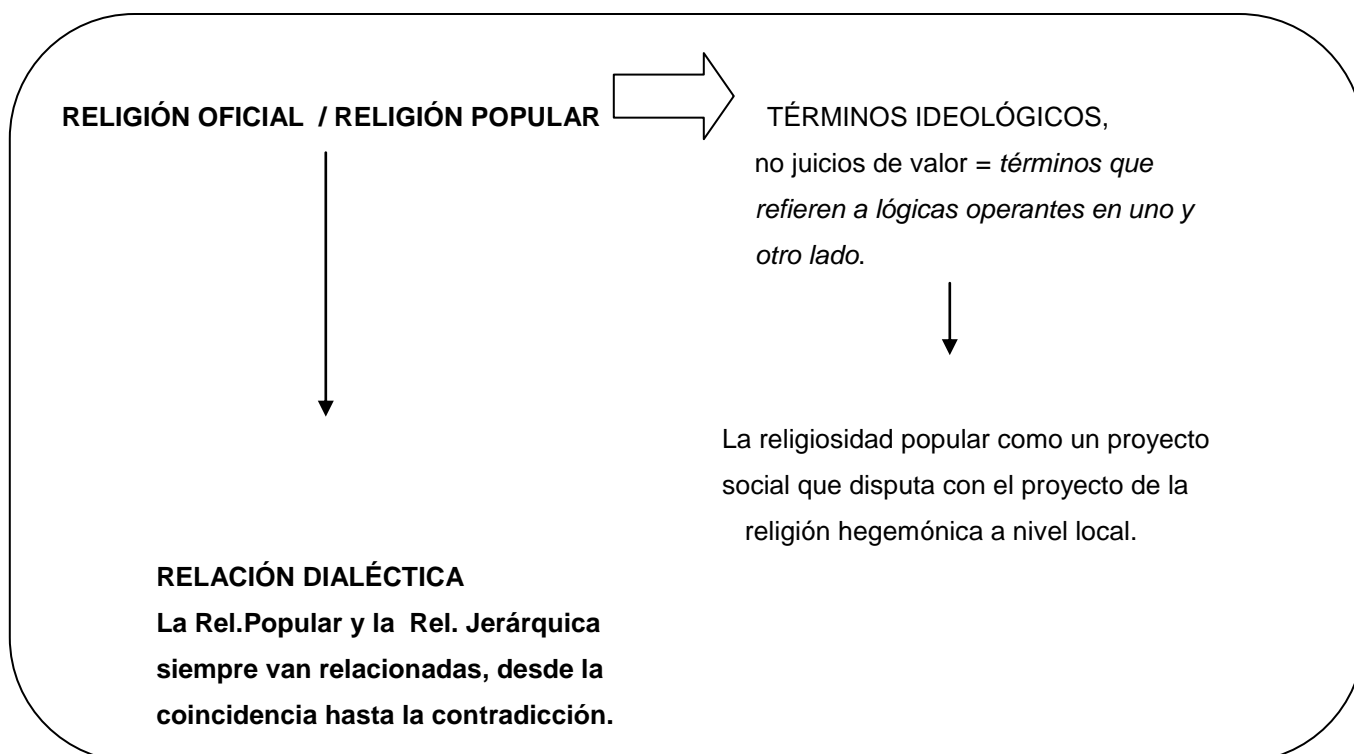
En Latinoamérica, la peculiaridad del proceso evangelizador implicó procesos culturales en las sociedades nativas que llevaron a una integración local del mensaje cristiano, reformulado desde los símbolos autóctonos, en una integración de ese mensaje en el proceso histórico propio de las culturas receptoras. Si se quiere, podría decirse que el mensaje cristiano se reformuló traduciéndose a un lenguaje entendible, coherente y significativo de acuerdo al horizonte de sentido propio de las culturas indígenas, que –de esta forma- se apropiaron del cristianismo desde su propio proceso selectivo y dinámico que logró integrarlo en su mundo simbólico desde su propio lenguaje religioso y entendimiento ancestral de lo sagrado.

Este tipo de fenómenos no son privativos de contextos indígenas, pues florecen en contextos semiurbanos y urbanos en sectores obreros, marginales o de una u otra forma segregados hacia la periferia. Sin embargo, también en esos contextos encontramos la distinción básica de sectores sociales que viven bajo parámetros centralizados y otros que se alejan de la interpretación centralizada en una referencia constante a ese centro pero viviendo una relación de cierta autonomía interpretativa validada no por la oficialidad sino por el grupo que localmente da fuerza y vigor a esa manifestación religiosa específica que le resulta significativa en su propio contexto histórico y realidad existencial concreta y particular.

En todo sentido, el diálogo abierto entre las disciplinas sociales y los agentes eclesiásticos que buscan insertarse en este mundo, con todas las consecuencias que ello implica, puede redituarse en una comprensión del otro desde su otredad,

contribuyendo a relaciones interculturales no violentas, retroalimentadoras y compenetradoras de sentido, especialmente el sentido de lo sagrado y sus consecuencias en las relaciones sociales y con el entorno natural.

El siguiente cuadro trata de destacar lo antes dicho, resaltando la importancia de reconocer que en la religiosidad popular hay varios interlocutores:



Cuadro 1. Especificidad de nuestro enfoque frente al problema de la religiosidad popular. Nótese que el fondo de este cuadro es el reconocimiento de dos interlocutores. No es posible desde un monólogo. Implica el necesario previo de la instancia oficial reconociendo al interlocutor local de la religiosidad popular. (Cfr. Gómez Arzapalo 2007: 179).

Implicaciones sociales en el nominativo de la Religiosidad Popular¹

Las manifestaciones religiosas populares en México, y otros contextos latinoamericanos, son expresiones sociales que ponen de manifiesto una

¹ En el texto original, antes de este subtítulo aparece este otro: ***“Religiosidad Popular” estado de la cuestión de un término problemático***, en esta compilación he decidido suprimirlo, pues se repiten elementos ya incluidos en los anteriores textos de esta antología.

dicotomía implícita en el apelativo de “lo popular”. Ese apellido necesariamente pone en evidencia la relación indisociable con una contraparte que haga necesario el calificativo definitorio de “popular”, y esa contraparte es lo que podríamos denominar “religión oficial”, institucionalizada, jerárquica, piramidalmente constituida y bien definida por un corpus claro de normas, dogmas y cánones. Así pues, lo que podamos decir acerca de la religión popular necesariamente se alimenta de esa dicotomía, que opone a ésta, aquella otra denominada: *religión oficial*. En la interacción de ambos sectores sociales, se generan los mecanismos propios de las dinámicas de la religión popular, que son una ventana privilegiada para asomarnos al complejo entramado social que subyace en estas expresiones religiosas interactuantes dialécticamente y que dan cuenta de procesos sociales de larga duración que implican las estrategias empleadas por un grupo social determinado en la preservación de la propia identidad en medio de los cambios y transformaciones inherentes a la cultura en el devenir del tiempo. Así pues, partiendo desde la religión oficial y su enfoque teológico-pastoral, al momento de definir ésta lo que es la religión popular, emite un juicio de valor al calificarla en términos de “religiosidad tradicional”, “ignorante”, “supersticiosa”, “pagana”, en relación a sí misma - la religión oficial-, juzgada *a priori* como “auténtica” y “verdadera”.

Sin embargo, en los documentos eclesiales locales contemporáneos, desde los documentos de Puebla hacia acá, se puede apreciar un franco y creciente optimismo por la religiosidad popular, piedad popular, catolicismo popular, o de la forma como se le llame, seguida siempre la referencia a ella por una advertencia: purifíquese, enderécese, oriéntese, encáucese. Pareciera ser una doble tendencia, a la valoración teórica de las prácticas religiosas populares, pero bajo sospecha práctica en el momento de confrontarlas en la vida real. Así pues, es de llamar la atención que a pesar de la suavidad del lenguaje escrito de las directrices orientadoras, en la realidad contextual de muchos lugares esa suavidad de

intención contrasta con la dura aspereza de la práctica pastoral asumida frente a las expresiones religiosas populares.

Es interesante, pues, constatar las contradicciones que surgen entre el discurso y la puesta en marcha en la realidad. En este sentido, llamamos la atención sobre esta dialéctica que en la realidad social se da de forma cotidiana. No es solamente una cuestión teórica, sino cómo esa teoría se lleva o no a la práctica en el contacto real, cotidiano y ordinario con las expresiones religiosas “de frontera”. La inmensa diversidad de posibilidades en los innumerables contextos singulares, abre un rico abanico de interpretaciones plurales que retan de frente las posiciones doctrinales monológicas.

Así pues, tenemos una realidad compleja y encontrada: lo que llamamos “religiosidad popular” está en necesaria relación con la instancia “oficial”. Es una relación de poderes, implica problemas interculturales y de reconocimiento de la alteridad. En dicha relación, se establecen lazos tensos y conflictivos, a veces, y otras veces consensuados y armónicos, pero con una línea marcada de división que no las lleva a fusionarse y que no es por deficiencia en los métodos, sino por distancia cultural, nunca se fusionarán, porque las realidades materiales, simbólicas y de sentido existencial son diferentes y la expresión religiosa asumida históricamente responde a ello. En todo caso, pareciera que la fuerza que las articula no es capaz de integrarlas, pues los motivos de una difieren de la otra en cuanto a la interpretación de lo sagrado, qué se espera de ello y cuáles son los modos de acceso a ese ámbito sacro. La materialidad, los juegos de poder, procesos de resistencia y de preservación de identidades locales, parecen estar en la base misma de este conflicto.

El siguiente cuadro intenta mostrar de manera sintética algunas características definitorias de la religiosidad popular y la religión oficial, para destacar los contrastes operativos que se evidencian en el trabajo etnográfico al compartir las celebraciones religiosas populares en muchísimos contextos:

RELIGIÓN OFICIAL	RELIGIOSIDAD POPULAR
-Organización racional jerárquica (teología-clero) unitaria e institucionalizada rígidamente a través de dogmas, normas y prácticas culturales estipuladas de forma universal.	-Gestión ceremonial laica. -Institucionalización popular a través de los sistemas de cargos.
-Funciona como un aparato ideológico que se aplica en un proyecto doctrinal que se considera único y es de gran espectro.	- Todo culto popular tiene un referente doméstico, por lo que no existe una religión popular única y omniabarcante.
-Es parte de un proceso hegemónico que rebasa a la institución eclesial y tiene que ver con proyectos nacionales e internacionales	- Como proyecto social, tiene que ver con cosmovisión, identidad, resistencia y supervivencia cultural eminentemente local.
-Religión escatológica	-Religión consuetudinaria
-Convalida todas las expresiones religiosas siempre y cuando sirvan a su propósito	
	-No tiene autonomía fenoménica, debe ser tratada con el campo opuesto

Cuadro 2. Características definitorias de la religiosidad popular y la religión oficial. (Cfr. Gómez Arzapalo 2007: 182-183).

No se trata entonces de ofrecer una explicación desde el ámbito meramente piadoso-devocional, sino que pretendemos una posibilidad de interpretación del abigarrado proceso social en que surgen estas expresiones cúllicas, lo cual requiere ser comprendido desde la interconexión de sus partes, por eso, se hace

indispensable considerar la lógica interna que articula los componentes que integran dichos fenómenos, de lo contrario, parcializaríamos un proceso social históricamente conformado, cuya riqueza está en el conjunto y la interacción que guardan sus partes constitutivas. Se requiere, pues, de un concepto dinámico que permita el juego interactuante de otros conceptos que ayuden a dar cuenta del fenómeno observado, tal es la cualidad que se quiere acuñar en el concepto de “religión popular”, el cual intenta amalgamar conceptos relacionados tales como: sincretismo, hegemonía, contrahegemonía, poder, cosmovisión, identidad, reproducción cultural, relación dialéctica, etc. Si se quiere, el concepto de “religión popular” puede verse como un concepto que “amarra” otros que de mantenerse separados no darían una explicación satisfactoria para el caso de los fenómenos religiosos populares, los cuales implican la interacción de las esferas social, económica, política, devocional, psicológica, etc., mismas que desde su particularidad no podrían dar cuenta de un fenómeno tan amplio y complejo, pero que articuladas, bajo un concepto que de lógica y coherencia al conjunto explicativo, pueden aportar mucho más en su unidad que en su dispersión.

La Religiosidad popular: esbozo de definición

Desde mi experiencia en el trabajo de campo enfocado a los fenómenos religiosos en contextos campesinos de ascendencia indígena, y a la aproximación teórica² que me ha nutrido primero en la formación académica y luego en la interacción colegiada en el ámbito de las Ciencias Sociales, propongo definir la religiosidad popular como una expresión religiosa individual practicada en un contexto social con historia, suerte, pretensiones, expectativas y cosmovisión semejantes. Dicha expresión religiosa reafirma una experiencia cotidiana y vital, por lo que se

²Básicamente en lo que toca a la religiosidad popular desde la antropología: Félix Baez-Jorge, Johanna Broda y Gilberto Giménez, pero también en aspectos específicos: Eric Wolf, Noemí Quezada y Ramírez Calzadilla. En términos filosóficos afines: Raúl Fornet Betancourt y Emmanuel Levinas. En temas teológicos involucrados: Luis González Carvajal, José María Mardones y Louis Duch.

configura como una vivencia religiosa de marcada preocupación temporal y material.

Así pues, la religiosidad popular implica un *conjunto de experiencias, actitudes y comportamientos simbólicos que confirman la existencia de lo religioso en la cotidianidad de los sujetos en una actitud íntimamente relacionada con el contexto socio-cultural inmediato*. (Cohen 2012: 87).

Es necesario puntualizar que la religiosidad popular no puede ser comprendida desde la universalidad teórica pues está adherida siempre a una lógica cultural interna que la configura y estructura, una lógica singular y contextualizada, por lo que sólo puede ser entendida atendiendo a dicha configuración de sentido eminentemente local y focalizada, cifrada desde la intimidad del grupo social que le confiere vida y vigor. En este sentido, conviene considerar la religiosidad popular como una categoría que atraviesa identidades sociales y determinados conceptos sagrados que dejan de pertenecer a una religión y son usados por cualquier individuo de acuerdo a sus creencias, intereses y decisiones.

La religiosidad popular, entonces, es totalmente permeable y se da en contextos sociales de diversidad y fecundidad de matrices culturales. Es hibridación cultural, proceso intencional de mezcla de dos o más lenguajes sociales, mundos simbólicos, estructuras lógicas, anudadas en el sujeto religioso que posibilita la vivencia concreta de esa particular expresión religiosa. En ella, el sentimiento desplaza a la razón, las prioridades de este mundo desbancan a las del otro mundo, por lo que la trascendencia se inmanentiza, porque la urgencia es aquí y ahora, en límites existenciales donde la psique no es capaz de manejar la negativa.

En la dinámica de la religiosidad popular, lo material, lo espiritual y lo divino “integran un *continuum* que posibilita experimentar en la tierra una fuerza mayor que las fuerzas terrenas” (Semán 2006: 42). En este sentido los cultos religiosos populares son una reacción del sujeto que al no verse contenido en los marcos de

la oficialidad, se rebela y reacciona encarando otras posibilidades de relación con lo sagrado.

En suma, la religiosidad popular es una propuesta activa desde la marginalidad, con aceptación solapada desde la centralidad institucional. Es negociación, hasta llegar a una vida ritual que satisfaga las expectativas del creyente pero que también cuente con la aceptación (o al menos tolerancia) de las autoridades religiosas oficiales: “la puja y el conflicto por el predominio de unos universos simbólicos sobre otros se traduce tanto en instancias de impugnación y resistencia como en procesos de yuxtaposición, síntesis y sincretismo” (Amegeiras 2006: 377).

Importancia de que el punto de partida sea lo particular: cuestiones de método

Los fenómenos suscitados en la religión popular, no pueden ser explicados en términos universales, sino que tienen siempre un referente doméstico, por lo tanto, no es posible dar notas definitorias decisivas acerca de los mismos que se apliquen de manera universal a todo lugar y circunstancia. La configuración histórica y cultural local es decisiva, por lo que la forma concreta que estas vivencias religiosas populares asumen en la *praxis*, dependen en todo sentido de las circunstancias concretas de la realidad social en la que se suscitan, por lo que se requiere, en el esfuerzo analítico, colocar en primer lugar la realidad y no sacrificarla por pretensiones de corte universalista o arquetípico.

Desde las ciencias sociales, hay un interés enorme por entender, comprender y profundizar en estas expresiones religiosas populares, valorándolas como expresiones de identidad, cobijo y pertenencia social en contextos culturales muy castigados históricamente y relegados al desprecio, nulificación y abajamiento. Al mismo tiempo, también desde la labor pastoral de la iglesia, hay un genuino y sincero interés por valorar y compenetrarse en estas expresiones religiosas, tal vez no de todos los sectores y tendencias, pero es un sentir que crece entre

muchos pastores interpelados por un ámbito social general de apertura y pluralidad. Así pues, se augura que con este tipo de aportes colectivos interdisciplinarios, plurales, y heterogéneos en derredor de un tema común, encontraremos el entendimiento del otro y un reconocimiento indispensable para contar con una plataforma mínima de soporte hacia un diálogo intercultural e interreligioso mutuamente fructífero y enriquecedor.

Las diferencias en el método propios de las diferentes disciplinas no lleva a desechar, descalificar o negar la actividad que la iglesia tiene entre estos sectores populares y sus manifestaciones cúllicas concretas, fechadas y perfectamente situadas, sino más bien sería fructífero recalcar que hay una diferencia fundamental en la apreciación del fenómeno religioso popular desde el sector eclesiástico y la antropología, entre otras ciencias sociales. Para esta última, cualquier valoración de un fenómeno social desde criterios universales externos a la realidad concreta, histórica y determinada del sector social que lo genera, es falaz. Enfatiza la singularidad cultural e histórica, valorando los símbolos, expresiones y formas culturales por ellas mismas y no en relación con una intencionalidad universal a realizarse posteriormente en un proyecto ajeno a la cultura específica. En este sentido, valora y entiende las expresiones religiosas populares como manifestaciones culturales valiosas en sí mismas, sin apego a instancias externas que posibiliten juicios calificativos de bondad o malicia en relación a la cercanía o lejanía con un universal extracultural-histórico. En procesos históricos tan convulsionados como los de los países latinoamericanos, es innegable que la Iglesia ha estado presente en el proceso desde el momento del encuentro (o más bien desencuentro a sentir de muchos). Pero en esa presencia siempre conflictiva y militante, no ha sido la única voz, pues las culturas locales reformularon el mensaje cristiano desde sus propios horizontes culturales, cuya originalidad resultante, no es patrimonio exclusivo de la iglesia, y –con mucho– ni siquiera es mayoritariamente de la iglesia, pues los pueblos sojuzgados lo acuñaron en medio de la sospecha, el desprecio y en muchas ocasiones, franca

persecución de sus formas locales de culto, insertos ya en un contexto social cristianizado, pero lo suficientemente “diferente” como para no pasar desapercibido por el ojo vigilante del clero de los ss. XVI Y XVII. En este sentido, aquello que queda implícito en estas expresiones de culto popular, no es totalmente cristiano, sino que se dejaron pasar intencionalmente puntos de amarre con las concepciones ancestrales de lo divino. Hay allí, subyacentes, verdaderas formas de entender lo sagrado cifradas en otros horizontes culturales no-occidentales, donde la iglesia veía necesidad de “enderezamiento”, “purificación”, “discernimiento doctrinal”, pero que son las partes más valoradas desde la antropología, pues son producto de largos procesos de reformulación en un espectro temporal de muy larga duración, y resultado de conflictos, consensos y reacomodos constantes en un entorno específico que da cuenta de su propio proceso cultural e histórico. Allí donde la iglesia pone el “pero”, la antropología se maravilla de los procesos sociales implícitos en tan dinámica construcción y reproducción cultural. Por ende, desde la disciplina antropológica, se trata de reductos de refugio de identidades culturales diversas que buscan prolongarse como entidades sociales diferenciadas en medio de culturas hegemónicas homologantes que pretenden la asimilación de toda alteridad.

Podría ser, incluso, que desde lo más profundo de este impase, surja una inquietud teológica obligada: en esas diferencias culturales de concepción de lo sagrado ¿no cabe la posibilidad de revelación divina en coordenadas no-occidentales?

Apología de la materialidad: entre la inmanencia y la trascendencia en el reino de este mundo

Al tratar acerca de la religión popular no podemos dejar de hacer una apología de la materialidad como base de partida de toda experiencia humana. La necesidad es la impronta de nuestra ontología. Nuestra subjetividad es una subjetividad frágil: de polvo y cenizas, como dijera Sylvana Rabinovich (Cfr. Rabinovich, 2002).

La dureza de la realidad material se impone al espíritu, que para ser humano, es necesariamente encarnado. Así, heridos por la necesidad, carentes permanentemente de una seguridad real y duradera en este mundo hostil y rudo, la relación con lo sagrado no puede ignorar esta huella de realidad presente en nuestro ser humano.

Bien apunta en este sentido Félix Báez-Jorge: “En tanto expresiones de la conciencia, las múltiples acepciones de lo sagrado son proyecciones subjetivas de los sujetos sociales” (Báez-Jorge, 2011: 45), por lo que se requiere, en el esfuerzo analítico, colocar en primer lugar la realidad y no sacrificarla por pretensiones de corte universalista o arquetípico. Subyace en estos planteamientos la firme convicción de que el ámbito de lo sagrado tiene cimientos terrenales, los cuales se configuran históricamente, por lo que no es posible ignorar esa configuración y determinación histórica en la aproximación teórica a lo sagrado. La especificidad que las manifestaciones religiosas asumen en un contexto social específico, dependen directamente de factores materiales históricamente determinados y no de modelos universales privados de contexto.

La realidad humana está metida en la inmundicia y el conflicto, el desorden, los impulsos, el caos de la necesidad y el requerimiento ontológico de satisfacerla. Esto se vive dramáticamente en la existencia real-concreta y se impone como contexto cultural al ente pensante que trata de dar cuenta de sí mismo en un entorno efímero, desechable, fugaz, gelatinoso y frívolo.

En este contexto de religiosidad popular, lo que se considera más importante son las funciones pragmáticas operantes en el orden material, lo cual devela una diferencia radical entre la concepción religiosa católica oficial y la concepción religiosa popular. La primera invierte sus esfuerzos en una apuesta que no ha de ganarse a plenitud en esta vida, mientras que la segunda invierte y gana aquí y sólo en esta vida terrenal.

Ante tal diferencia en los intereses y fines perseguidos, se hace necesario señalar que –a pesar de su distancia- la religiosidad popular no cuenta con

autonomía fenoménica, sino que está siempre en relación con la iglesia oficial, pues en su condición subalterna recibe la imposición del grupo hegemónico, pero aquí lo interesante no es la imposición como tal, sino la forma peculiar como se incorporan algunos de los elementos impuestos al repertorio tradicional local, a través de procesos de discernimiento y resignificación que parten desde la cultura “receptora” de la imposición, cambiando con esto el esquema de una cultura que impone y otra que pasivamente se atiene a lo impuesto, por otra forma de explicar estos fenómenos que implica una relación dialéctica dinámica y participativa desde ambas partes involucradas. La historia tiene más de una voz, por eso no es posible la comprensión unilateral de la historia.

Subyace en estas ideas la apuesta de la heterogeneidad del mundo social real más que su homogeneidad, una apuesta más por lo diverso que por lo uno.

En este sentido, Rostas y Droogers señalan que en la religiosidad popular se negocian las redefiniciones y reinterpretaciones del sentido práctico de la religión:

Los usuarios de religiones (populares) están poco preocupados por el origen de sus creencias y prácticas y sí en cambio, por la eficacia de su versión de la religión. Ellos se apropian de símbolos y los aplican o los reinterpretan en situaciones particulares con el fin de ayudarse a sí mismos (a resolver sus situaciones financieras o a curarse de alguna enfermedad). Los usuarios de la religión popular no tienen escrúpulos acerca de mezclar e incorporar elementos a fin de satisfacer sus necesidades, independientemente de que ellas sean espirituales o materiales. (Rostas y Droogers 1995: 87).

Desde esta perspectiva la cuestión del milagro se convierte en una ventana a lo profundo de la religiosidad popular y los motivos de sus allegados que dinamizan estas expresiones religiosas. El milagro en la religiosidad popular se encuentra a una distancia abismal de la concepción que de él se tiene en las normas eclesiásticas oficiales. Para las personas que viven su vida en el trabajo afanoso, incierto y poco gratificante en las rudas condiciones socio-económicas deshumanizadas y adversas, el milagro es un signo de presencia divina en el

acontecer ordinario que lo vuelve extraordinario. Es el desgarramiento de la inmanencia que trasciende en el aquí y el ahora, una salvación intrahistórica, un arreglo de cuentas en el más acá. Una inmanencia impotente que resulta salvada por una trascendencia que opera aquí y ahora sin dejar los linderos de la mundanidad. Cuando ya no se puede dar cuenta racional de la propia subsistencia y sin embargo se sobrevive, se está en el plano del milagro popular.

Cuando los cauces de la existencia se cierran tanto que la vida deja de fluir, el milagro –desde esta perspectiva popular– desazolva los canales de la ordinariedad para que todo cobre nuevamente su lugar y las cosas funcionen. Es pues una historia netamente individual e inmanente que se entreteje entre más penas que glorias, en soledad, necesidades, trabajo duro, poca recompensa, anonimato, in-significancia y muchas calamidades. No parecen entretejerse en esta historia particular elementos que la institución religiosa destaca y privilegia, tales como moral, orden, sumisión a la voluntad sagrada, y menos subordinación a una estructura religiosa institucional.

El milagro popular no tiene por qué ser una situación desmesuradamente extraordinaria, basta un signo, un pequeño detalle, imperceptible tal vez para todos los que rodean al que recibe esta distinción, pero clara y particular señal para este sujeto religioso que reafirma la distinción de su persona en medio del mar de anonimato generado en la vida social apática posmoderna. Como fenómeno social, estas expresiones religiosas populares son parte de una historia individual en la que la presencia de lo divino ha tocado a ese sujeto en particular, a pesar de cualquier interpretación discrepante que otro individuo o institución pueda hacer al respecto.

Ese milagro que se concibe desde la conciencia del sujeto religioso que se siente atendido en su existencia particular por un favor divino, se materializa en el exvoto, expresión artística-religiosa que registra en la historia el favor que lo sagrado hizo en este hombre o mujer concreta desde su propia particularidad. En este sentido, todo puede ser un milagro: un bono extra en el trabajo, un asalto

frustrado, una infidelidad conyugal no descubierta, un crimen no castigado, una enfermedad que cede, un amor que por fin se encuentra, preferencias sexuales que se definen, en fin, miedos afrontados, retos superados, dolores redimidos, sufrimientos transformados. El milagro es resolución existencial del caos provocado por una vida calamitosa que descarrila la ordinariedad y urge volver a encauzarla en sus rieles para que todo marche y la vida cobre sentido una vez más.

Lo sagrado, lo divino, así en abstracto, suelen destilarse en la materialidad mediante los personajes de los santos englobados en esta categoría de “los santos” o “santitos” las vírgenes, cristos, Dios Padre, ángeles y también aquellos entes que se consideran “santos” aunque la iglesia no los reconozca como tales, son verdaderos santos extraoficiales que gozan de canonización popular: Niño Fidencio, Juan Soldado, Jesús Malverde, el Tiradito, la Santa Muerte, María Lionza, el Gauchito Gil, la Difunta Correa y un largo y dinámico etcétera.

Cuestiones psicológicas implícitas en los cultos populares

En los cultos populares intervienen más razones de este mundo que del otro. Más que una sumisión a una voluntad eterna externa a esta realidad material, percibimos desde la observación etnográfica, una apuesta por la solución inmediata a las necesidades inmanentes donde la voluntad del ente sagrado trata de ser persuadida para que coincida con la voluntad del suplicante. Es una expresión religiosa de marcada temporalidad material. En este sentido, conviene extender nuestra reflexión hacia la cuestión psicológica implícita en estas manifestaciones rituales que- en su historicidad, pragmatismo y materialidad- develan un mundo de anhelos, sentimientos y esperanzas que dicen mucho de los seres humanos que los practican. Destacan, así, los siguientes aspectos:

- **Necesidad de compañía.**- una compañía que resulte efectiva, útil y pronta. Dicha compañía, denota una cierta sumisión jerárquica con respecto al ente

sagrado, pero sin perder la horizontalidad de la relación. Se trata de una relación interpersonal, atravesada por todas las contradicciones inherentes a la condición humana, no es en ningún sentido una relación de tipo conceptual, doctrinal o litúrgica.

- **Anhelo de esperanza.**- una esperanza caracterizada por seguir esperando contra toda esperanza. Es irracional, allende a la razón misma, es decir, no está bajo la impronta de una lógica estructural, sino que atiende a la necesidad de aferrarse a un sentido que mantenga a flote la existencia, en medio del colapso de los pilares que la mantenían significativa. No son las razones lógicas, coherentes y estructuradas las que importan, sino satisfacer una sed de sentido.
- **Significar y dar sentido al absurdo.**- El caos se vuelve a cosmificar. La vida vuelve a tener sentido y se puede reconfigurar el camino vital en las nuevas circunstancias de la vida en medio de las adversidades. Se trata de una verdadera lucha por el sentido de la vida en un esfuerzo cotidiano por significar los acontecimientos, lo cual devela en estas manifestaciones religiosas de los exvotos, un anhelo de presencia divina en cada hecho de la vida.
- **Fortalecimiento del “Trayecto vital”.**- Louis Duch (2007), fenomenólogo de la religión y monje benedictino contemporáneo, acuña este término de trayecto vital, para referir la innegable subjetividad de la vivencia religiosa la cual se experimenta en una vida concreta cifrada como *trayecto vital*, es decir, en una línea temporal donde ocurren innumerables percances, imponderables e imprevistos que atentan contra la secuencia de un tránsito vital que está muy lejos de ser predecible, ordenado, llano y tranquilo. Esos imponderables truncan proyectos, consecuciones, en un desarrollo vital donde un “No” es difícil de aceptar por las implicaciones que conlleva. Si la lógica racional, la ciencia y el sentido común dicen: “No”, se recurre a alímbros de otro ámbito de posibilidades: los entes sagrados. Desde esta

perspectiva, la resignificación cotidiana de los acontecimientos “adversos” para convertirlos en *milagros*, entendidos popularmente como huellas del paso divino en la catástrofe personal, ayuda a “remendar” las rupturas en el trayecto vital, coadyuvando a la posibilidad de mantener proyectos, identidad, necesidades materiales y relaciones interpersonales.

La dureza de la vida cotidiana, llevada a su extremo en las situaciones límite de la existencia, hace imperativo que se articule un sentido a los sinsabores experimentados: el dolor, la degeneración, el sufrimiento, la enfermedad y la muerte, son experiencias que pueden ser antropológicamente aniquilantes. La asignación de sentido a estos episodios de la vida, ayuda a seguir tejiendo la trama del propio trayecto vital en concordancia con lo ya vivido, el angustioso presente de la turbulencia y el porvenir reconfigurado a la nueva situación que el tropiezo obligue. En este sentido, bien embonan aquí las palabras de Emmanuel Levinas: “Distinguir en la quemadura del sufrimiento, la llama del beso divino. Descubrir el misterioso cambio del sufrimiento supremo en felicidad” (Levinas 2013: 134).

Lo expresado en los incontables retablos o exvotos que abundan en tantos santuarios mexicanos, dan cuenta de la conciencia de los devotos ofrendantes de que lo sagrado los tocó desde su cotidiana ordinariedad. Incluso en detalles tan vagos y polivalentes, que bien pudieran significar otras cien cosas, pero sólo importa una significación, la de aquél que ofrenda, pues fue su propia experiencia de lo divino en su quehacer cotidiano la que hace que emerja esa “hierofanía de lo cotidiano”, manifestación sagrada dirigida a un solo ser humano en particular en su tiempo y espacio concretos. En muchas formas, es un proceso de incautación del sentido de lo sagrado, que el hombre común arrebató del ámbito oficial, para aplicarlo a su contexto singular, sin que ello implique necesariamente la adopción de todo el aparato doctrinal y normativo. El individuo, desde la crudeza de su vida

cotidiana, interpreta ciertos acontecimientos como intervenciones del ente sagrado en su favor, sin necesidad de pleitesía a un aparato que administre esa sacralidad, es la pura expresión del sujeto religioso frente a la experiencia religiosa que transforma su rutina en algo extraordinario. (Ver apéndice de imágenes al final del texto).

Notas definitorias de la religiosidad popular

Podemos presentar las siguientes notas constitutivas de la religiosidad popular que ayudan a definir su especificidad:

- Es un proceso sincrético, siguiendo en este concepto a Broda, quien propone definir el sincretismo “como la reelaboración simbólica de creencias, prácticas y formas culturales, lo cual acontece por lo general en un contexto de dominio y de la imposición por la fuerza, sobre todo en un contexto multiétnico” (Broda 2007b, p.73).
- Es una expresión religiosa permeable, y que se caracteriza por cierto grado de espontaneidad –cosa que no ocurre en la oficialidad, cuyos dogmas y normas, hacen rígidas sus expresiones litúrgicas, sin mucho espacio para el cambio y la espontaneidad-. Esto no quiere decir que no haya lineamientos establecidos dentro de los pueblos, barrios o colonias para los rituales populares, de hecho, hay formas de institucionalización de los mismos, a través de los mayordomos y otros cargos, así como los especialistas rituales, “los viejos” que no se ven, no aparecen protagónicamente, pero están siempre presentes detrás de los organizadores, discretamente indicando lo necesario para que las cosas se hagan “como deben ser”, “como siempre han sido”.
- Mantiene relación con la religión oficial. La requiere, pero ella decide en qué y cómo. A su vez, la religión oficial la desprecia en

muchos aspectos, pero cuando puede usarla para sus fines, lo hace. Se trata de una relación tensa, dialéctica.

- Es un proceso paralelo, pero siempre unido a la religión oficial, con una lógica propia, que se entiende por sí misma y no es una simple escisión de la religión oficial. Más bien se trata de un proceso social autóctono –y en muchos sentidos autónomo-, desde esta óptica, paralelo al de la oficialidad, pero nunca independiente, pues la conexión se mantiene, por más tensa que llegue a ser la relación. En este sentido, hay que destacar que es una relación subalterna frente a los grupos hegemónicos, donde la imposibilidad de romper totalmente el nexo, viene por las imposiciones que de ellos recibe y la imposibilidad de sustraerse de ese contexto más amplio.
- La religiosidad popular implica un proyecto que compite con el proyecto de la religión oficial. Este proyecto popular tiene que ver – en cada caso particular- con la cosmovisión, identidad y resistencia locales, frente a un proyecto hegemónico como el del Estado, donde las particularidades culturales locales quedan desarticuladas y acaban por diluirse.
- La gestión laica de su ritualidad es una de sus características básicas, así como uno de los principales puntos de conflicto con las instancias oficiales.
- Los beneficios esperados de los entes divinos, pertenecen a esta realidad inmanente, para satisfacer necesidades en esta vida.
- Es un verdadero refugio de la identidad cultural de grupos subalternos ya sea con adscripción territorial (comunidades rurales de ascendencia indígena, barrios, colonias, suburbios, etc.) o bien como aglutinante de grupos identificados por alguna actividad específica (comerciantes, obreros, prostitutas, ladrones).

- Para los casos rurales de ascendencia indígena: la concepción misma de estos entes divinos, marca una particularidad digna de explicitarse, pues Dios Padre, Cristo, La Virgen, La Cruz y los Santos, son concebidos de una forma tan peculiar y tan distante de la ortodoxia católica, que su culto se acerca más al politeísmo, que a lo prescrito por el monoteísmo (*Cfr.* Broda 2007a, p. 9).
- Para los casos urbanos: la integración a la dinámica de mercado y corrientes ideológicas posmodernas, articula las expresiones religiosas populares con factores mágico-cósmicos, de corte místico-ecléctico, que lleva a la sobrevaloración de fórmulas mágicas en el que el éxito de la relación con lo sagrado depende de tener la “pócima” correcta, el número adecuado, las fechas y colores propicios, en una dinámica asocial y solipsista de “religión a la carta”.³ Sin embargo, el hecho de que en el mismo sujeto

³ Los cultos posmodernos se caracterizan por una clara oposición a toda forma de regulación institucional, son de suyo periféricos (en relación a la instancia religiosa oficial central), y se distinguen por su efervescencia y rápida expansión, pero muy poca constancia de sus miembros en un período de largo plazo, por lo que los adeptos son fluctuantes, con un período muy corto entre el pasmo inicial y el olvido total pasando por los puntos intermedios de: atracción, desilusión y abandono. Dadas estas características, es muy comprensible que estos cultos se acerquen a la visión mágica del mundo. Recordemos que la magia considera que el mundo puede ser manipulado a partir de fórmulas y procedimientos rituales que hacen que la realidad reaccione de acuerdo a cómo desea quien ejecuta el acto mágico. No importan consideraciones éticas, ni la voluntad de terceros involucrados, mientras el ritual mágico se efectúe con efectividad –desde esta postura- los elementos existentes en el mundo reaccionarán invariablemente según la voluntad de quien pronuncia la fórmula mágica. Así pues, se trata de una vivencia religiosa totalmente personal, en extremo, hasta el punto del solipsismo completamente desconectado de vínculos alternos. En realidad es completamente coherente con las tendencias generales que culturalmente se viven en el flujo de lo que llamamos posmodernidad, en donde las desilusiones del proyecto moderno, hacen buscar un nuevo proyecto al margen de los grandes baluartes de la modernidad: la institución, la racionalidad, el progreso (visión optimista del futuro) y el humanismo (confianza en el ser humano y sus proyectos). La nueva tendencia posmoderna resulta en un ser humano que vive un eterno presente, en la ficción de una eterna juventud y la eterna huída del compromiso, instalándose en un nuevo tipo de hedonismo, donde el placer inmediato se convierte en el refuerzo perenne de la ficción de ese eterno presente. En esta nueva tendencia cultural de la inmediatez, los discursos religiosos institucionales se ven severamente afectados, pues son –en primera instancia- institucionales, implican una figura de autoridad y sostienen proyectos a largo plazo (que implican toda la vida). Frente a este choque, no es de extrañar que muchos se encaminen –en su búsqueda por saciar su sed religiosa- a aquellas propuestas que ni les exigen compromiso, ni constancia, ni nada más

religioso confluyan tendencias de corte posmoderno que puede sin ningún malestar combinar con partes de la expresión religiosa oficial, nos hace ver que subyace en este fenómeno mucho más de lo que se podría juzgar superficialmente. Un ejemplo icónico de esto es el culto a San Judas Tadeo en la CDMX.⁴ Otro, el de la Santa Muerte.⁵

allá de lo que en el momento desean remediar. Por eso la mencionada tendencia hacia lo mágico: la fórmula, el amuleto, el fetiche que asegura la protección o la inclinación del cosmos a favor de la intencionalidad propia.

⁴ La devoción a San Judas Tadeo en el Distrito Federal en años recientes, es un fenómeno religioso digno de ser tomado en cuenta debido al gran auge que ha cobrado y –de manera muy especial- por el sector donde ha florecido con más fuerza la devoción a este santo: los jóvenes. Dado que se considera especialmente oportuno para conseguir y conservar el empleo, no es de extrañar que sea precisamente entre los jóvenes entre quienes se haya extendido su culto. Al ser este sector poblacional el que con más entusiasmo responde a esta devoción, se implican ciertas características valoradas por los jóvenes de esta gran metrópoli que en su inmensidad se vuelve hostil, despersonalizada y agresivamente anónima, no solamente como una masa donde ya no emergen los rostros, sino proactivamente “anonimatizante”, diluyente de todo vínculo de referencia intersubjetivo. En medio de esta realidad, el culto a San Judas se convierte en un punto de anclaje de identidad de los jóvenes pertenecientes a los sectores sociales donde especialmente se acoge esta devoción: jóvenes de barrios, colonias marginales, vecindades, etc, es decir, grupos no favorecidos que luchan por sobrevivir entre profundas desigualdades sociales, y también en la vivencia cotidiana de graves problemas de integración familiar y social. En estos contextos, la devoción a San Judas aglutina en derredor de la figura del santo grupos de devotos que ya sea espontáneos u organizados, al reunirse cada 28 de mes en el templo de San Hipólito, o en la parroquia de San Judas cerca del Politécnico, refuerzan lazos sociales locales que nutren vínculos cruciales en la intimidad del barrio, la colonia, la banda y que definitivamente reditúa en el fortalecimiento de procesos identitarios. Los días 28 de cada mes San Judas viaja en metro, metrobús, recorre las abarrotadas calles del centro y congrega miles de devotos en los dos puntos de devoción antes mencionados. Quienes participan en estas procesiones, misas y bendiciones de imágenes, no emiten juicios valorativos acerca de la forma de vida de quienes portan las imágenes, sino que se genera un ambiente donde el protagonista principal es San Judas y hay que cumplirle por los favores recibidos, lo cual se concibe por lo general, como único punto de acuerdo con el santo quedando otro tipo de valoraciones como la conversión, el arrepentimiento, la moralidad, fuera de la relación que se establece con él, porque se pide algo concreto y se agradece o cumple de una forma concreta en una dinámica de Petición material específica-Cumplimiento de un compromiso cultural. En este sentido, no es de extrañar que la distancia simbólica entre los fieles que apretadamente van y vienen en la iglesia y el discurso de los clérigos que se esfuerzan por ser escuchados en medio del tumulto, sea abismal.

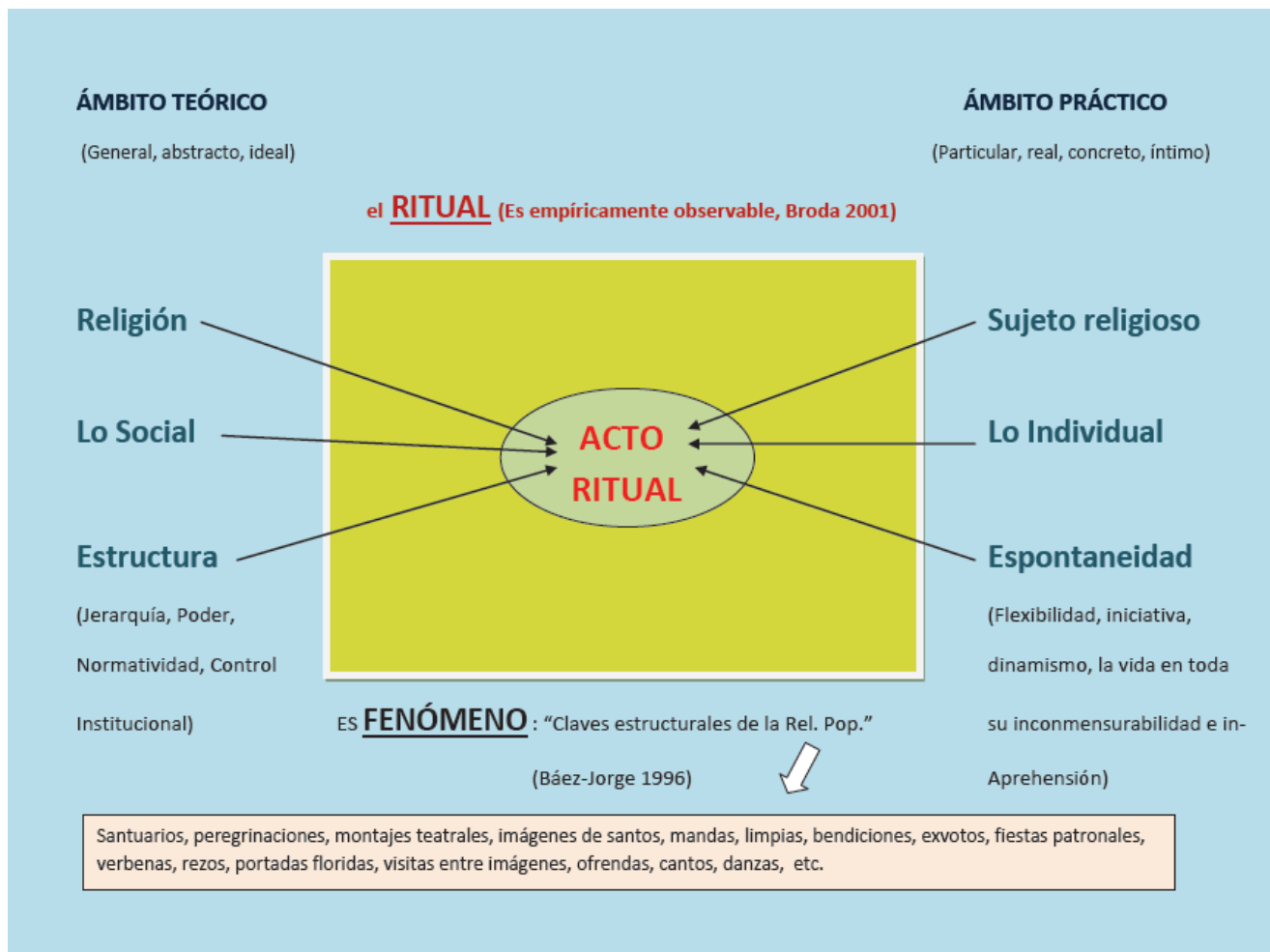
⁵ El culto a la Santa Muerte en México se ha extendido de forma significativa en los últimos años, principalmente en sectores sociales marginales cuyas condiciones socioeconómicas desfavorables propician la búsqueda de alianzas de protección más allá de la realidad tangible de los humanos entrando al ámbito de lo sagrado no cifrado desde la oficialidad canónica institucional, sino desde la reinterpretación popular de lo religioso, en un horizonte marginal, muy local y operativo en la realidad inmediata. En este sentido, cultos como el de Juan Soldado, el Niño Fidencio y Malverde, en México, o la Difunta Correa y el Gauchito Gil, en Argentina, Santa Nefija como patrona de las prostitutas en España, San Esteban como patrón de los

Además de este punteo arriba señalado, cabe destacar –en este mismo orden de ideas- lo que Báez-Jorge llama “factores inherentes a la configuración de la religiosidad popular”, refiriéndose a los elementos que están presentes en el fenómeno religioso popular:

- 1.) sustratos tradicionales de creencias
- 2.) componentes mágicos
- 3.) asimetrías sociales
- 4.) devociones festivas
- 5.) procesos de sincretismo (y reinterpretación simbólica)
- 6.) autogestión ceremonial laica
- 7.) predominio de actitudes subjetivas orientadas a la búsqueda de protección por parte de los seres sagrados, o de los que operan como intercesores ante éstos. (Báez-Jorge, 2006, p. 48).

Desde las ideas vertidas en este escrito, podría presentar el siguiente cuadro que trata de explicar visualmente mucho de lo que hasta aquí se ha narrado:

homosexuales en Italia, van en este mismo sentido. Estos “santos transgresores” gozan de canonización popular, o bien, algunos que sí son canónicos, sufren un proceso de reconfiguración local que los despoja de sus virtudes oficiales y los reviste de otros “poderes” que son significativos para un determinado sector social que encuentra en ellos cobijo.



Cuadro 3. Confluencia de lo institucional y personal en el acto ritual.

En este cuadro tratamos de mostrar que en el ritual –siguiendo a Broda- se muestra empíricamente al mundo real lo contenido en abstracto en el ámbito cosmovisional, es pues espacio privilegiado para articular ambos mundos en una práctica concreta y real susceptible de ser percibida mediante nuestros sentidos.

Así pues, obsérvese que en las prácticas religiosas populares – empíricamente observadas- (no consideradas desde un “debiera”), intervienen aspectos institucionales provenientes desde la oficialidad (y un modelo universal propuesto en general) así como también otros provenientes desde el ámbito

individual (o local: sea barrio, pueblo, colonia, tugurio). Al interaccionar estas procedencias doctrinales, reformuladas desde la frescura espontánea de la intimidad del grupo, barrio o colonia, el espacio central del cuadro se convierte en el campo de batalla por el control del espacio, tiempo y elementos sagrados. No repetiré aquí los planteamientos de Wolf, Ramírez Calzadilla y Noemí Quezada, pues ya los incluí más arriba en el estado de la cuestión de este problemático término de la religiosidad popular, solo baste decir que para ellos la cuestión del poder es decisiva en la definición que adquiere la religiosidad popular. En este sentido, coincidimos y seguimos plenamente a Báez-Jorge cuando señala las “claves estructurales de la religiosidad popular” como aquellos espacios materiales donde atestiguamos estas expresiones que están revelando algo de la estructura social de los pueblos que le dan vida y vigor a estas expresiones.

Expresiones que, aunque estén fuera de toda lógica para la Iglesia Católica, no quiere decir que sean actividades de suyo in-significantes. Antes bien están revestidas de un significado y cuentan con una lógica inherente pero que evidentemente son diferentes. A pesar de la dificultad propia de entender este tipo de cultos dada su diversidad, volatilidad, desestructura inherente y falta de homogeneidad, hay que señalar que en una visión pastoral, no pueden ser simplemente negados y descartados como si no existieran. Podremos no estar de acuerdo, pero su presencia fenoménica en la sociedad es creciente e impulsa con fuerza a sectores numerosos de la sociedad contemporánea. En todo caso cabría reflexionar que si no se entiende el fenómeno, es tal vez porque no hay un enfoque adecuado para entenderlo. Me parece que es muy sintomático que sean los sectores social y económicamente vulnerables, los que preferentemente se inclinan por estas tendencias de culto. Debe considerarse entonces que dichos sectores, al estar en condiciones reales de desprotección no encuentran refugio en esquemas formales, tendiendo a la marginalidad religiosa, igual que su condición social real es marginal. Como grupos, los individuos pertenecientes a estos sectores buscarán identidad, cohesión y reconocimiento social en estos

“refugios marginales” frente a una sociedad establecida que no los acepta socialmente.

Caracterización específica de la Religiosidad Popular Urbana

Hemos apuntado ya que no podemos universalizar la religiosidad popular, pues cada manifestación concreta que cabe en esta categoría, tiene un referente doméstico que la hace significativa para el contexto particular de historia, cultura y situación social concreta que la posibilita. No obstante, me parece oportuno señalar una división necesaria –al menos desde el análisis teórico- para evitar una homologación aniquilante de la particularidad histórico-contextual de la diversidad implícita en estas expresiones religiosas. Me refiero –por un lado- a las expresiones religiosas populares tradicionales en contextos rurales, campesinos indígenas, o bien, de origen indígena, las cuales son manifestaciones sincréticas, híbridas, cuya pervivencia implica procesos históricos de larga duración donde hubo clara mezcla de raíces culturales de diversas procedencias, lográndose una síntesis cultural operante en una verdadera traducción local del mensaje cristiano, otrora exógeno, ahora endógeno a las culturas receptoras, en la reformulación de un cristianismo agrícola de corte cultural indígena.

Pero también, -por otro lado- están las expresiones religiosas populares urbanas en contextos posmodernos, donde la tradición es de un espectro temporal mucho más corto, o de plano, prácticas novedosas y emergentes sin raigambre alguna, posible génesis de nuevas tradiciones en formación.

Injusto y perverso sería homologar la realidad social operante en las manifestaciones religiosas populares en ambos contextos, nuevamente insistiendo que la idea abaricante de “lo rural” y “lo urbano” son ficciones necesarias hasta cierto punto desde la teoría, pero inexistentes como bloques monolíticos en la realidad social, sino más bien insistimos en la importancia de ubicar cada caso en su singularidad con miras a una comprensión cabal del fenómeno observado desde su propia lógica cultural interna que lo estructura y cohesiona.

Recordemos que en la religiosidad popular se entrecruzan muchas matrices culturales que se fusionan, conviven o configuran en una síntesis operante en la mezcla fraguada en el contexto social específico. En este sentido:

En la religiosidad popular es donde en la actualidad se genera la mixtura entre varios sistemas religiosos: las cosmovisiones indígenas familiarizadas con la magia, el curanderismo, el animismo y el “paganismo”, el catolicismo articulador de la devoción a los santos y vírgenes, el milagro y el ritualismo, pero también la espiritualidad nueva era y la neo esoteria. Aunque estas dos, son también matrices de sentido que retoman retazos de tradiciones exotizadas (desde oriente hasta occidente, desde la Patagonia hasta el Tibet) y que son un signo de la religiosidad propia de la era de la globalización cultural, pues tienden a universalizar las religiones históricas, con las tradiciones esotéricas, con los nativismos exóticos, y con creencias pseudocientíficas, en una amalgama que genera una yuxtaposición de fragmentos amalgamados. (De la Torre 2012: 510).

En este sentido, debo reconocer, que desde mi propia experiencia personal, el ámbito primero donde me encontré conviviendo con las expresiones religiosas populares fue en el ambiente social rural, de origen indígena, y coherentemente con eso, las fuentes teóricas que primeramente me irrigaron fueron en relación con esta problemática en ese contexto específico. Más tarde, en el devenir colegiado y el intercambio académico sobre estos temas, el contacto con la parte urbana vino por la interacción con la Maestría de Pastoral Urbana de la Universidad Católica *Lumen Gentium*, específicamente en las personas del Dr. Jesús Serrano y el Mtro. Alejandro Gabriel Emiliano, apreciados colegas y amigos con quienes compartí varios foros al respecto. Pero también, ampliando el horizonte de intercambio, influyeron los muchos alumnos de dicha maestría que a lo largo de estos años y desde la riqueza contextual de sus trabajos de campo en la Ciudad de México, iluminaron y sugirieron ángulos de enfoque pertinentes y atinados para el contexto urbano. Así, me congratulo en presentar esta reflexión primera fruto de esas provocaciones intelectuales a las que tanto me resistí, pero finalmente trataré de empezar a afrontar en toda su complejidad un poco temeroso de no sentirme del todo en mi elemento.

Me queda del todo claro que no parece conveniente analizar los fenómenos religiosos populares en contextos urbanos homologándolos con los percibidos en la realidad social en contextos rurales. Hay diferencias sustanciales en la particular vivencia religiosa en uno y otro contexto.

La cuestión de la individualidad exacerbada de los contextos urbanos bajo el influjo de la posmodernidad y sus tendencias parece contrastar fuertemente con la colectividad operante y muy valorada en contextos rurales, tradicionales, máxime en las de corte cultural indígena o de ascendencia indígena.

RELIGIOSIDAD POPULAR TRADICIONAL:

- Conlleva un proceso histórico de larga duración.
- Tiene un sustrato social claro, es un patrimonio compartido, opera en una lógica social que hace significativo para más de un individuo lo que se celebra o realiza.
- Conglomeración social que implica una cosmovisión compartida.
- Se busca la socialización, compartirlo, propagarlo, no encuentra mucho sentido en el ostracismo.
- Es estructurada y coherente en un discurso local Reformulado frente al discurso hegemónico institucional.

RELIGIOSIDAD POPULAR URBANA DE CORTE POSMODERNO:

- Hay un claro ultraindividualismo.
- Eso ocasiona una hiperdiversificación de sentidos, así, aunque haya tumulto, no hay unidad cosmovisional.
- En la ausencia de una tradición común ominabarcante, se crean nuevas tradiciones.
- Religión de un solo fiel, religión a la carta.
- Es intrínsecamente desestructurada por la increíble permeabilidad y excesiva apertura.
- Apatía social.

Cuadro 4. Esbozo de una delimitación de la religiosidad popular de corte tradicional y la religiosidad popular urbana entreverada con las tendencias posmodernas. (Cuadro propio).

Esta polarización, entre lo neta y exclusivamente individual y el entendimiento social de un individuo absorto en la colectividad, podría ayudarnos

a definir –en primera instancia- la peculiaridad de los fenómenos religiosos populares en contextos urbanos culturalmente posmodernos. La ausencia de una historia común que profile una identidad única en estos contextos metropolitanos parece dejar al individuo solo y subyacente por sus propios recursos materiales e ideológicos. Ante la ausencia de una tradición viva, omniabarcante y significativa de la vida, la opción que queda es la construcción de la propia tradición que configure la identidad, aunque sea hiper fraccionada, tal vez tanto como individuos haya.

En medio de esta realidad social re-configurada de lo colectivo (en un pasado moderno que se desvaloriza) la nueva apuesta es por el individuo solitario, que absorbo en la fantasía de un eterno presente, se rige por sus propios principios erguidos como absolutos incuestionables basados en el bienestar, la capacidad adquisitiva y el *status quo*. Definitivamente esto permea la concepción religiosa que se perfila como “religión a la carta”, o bien, como apuntara Duch (2007) la religión de un solo feligrés: este hombre o aquella mujer.

Resulta sumamente interesante que esta nueva configuración social haga repuntar las manifestaciones religiosas populares en la urbe.

Es interesante pues es una tendencia a franco contrapelo de las tendencias modernas hasta hace poco vigentes que pretendían la desaparición de la religión de la escena social. Pero no es sorprendente, porque frente a las tendencias culturales posmodernas, lo que principalmente entra en crisis de legitimidad son la figura de autoridad y la institución, y resulta que la iglesia es exactamente referente cultural privilegiado en Occidente de ambas instancias. Es natural que la espiritualidad del hombre posmoderno occidental migrara en la contemporaneidad hacia expresiones religiosas no contenidas en los marcos institucionales tradicionales. Súmese esto a lo antes dicho acerca de la ausencia de tradición e identidad omniabarcante en la sociedad urbana y tendremos entonces un campo fértil y completamente abierto y receptivo a cuanta propuesta religiosa llegue de cualquier coordenada.

Es evidente entonces que la religiosidad popular encuentra campo fértil en los contextos urbanos contemporáneos, pero enfatizo que es en un sentido plenamente individual, con una fuerte carga de apatía social, donde es posible la conglomeración momentánea o adscripción nominal a tal o cual grupo como garantía de una rústica idea de pertenencia, pero –en todo caso- sustancialmente diferente a los lazos sociales tejidos en las dinámicas religiosas populares en contextos tradicionales campesinos, o incluso algunas expresiones urbanas que añaden el elemento de la tradición fuerte, lo cual implica una vivencia colectiva más o menos consensuada, aunque sea en el mínimo de una cosmovisión común que posibilita la operatividad de una vivencia religiosa colectiva.

Surge aquí entonces una pregunta obligada: ¿las expresiones religiosas populares urbanas son lo mismo o se distinguen de las expresiones religiosas posmodernas? Intuyo que no, y ya en anteriores trabajos había pretendido una distinción de ambas esferas. Sin embargo, no es posible polarizar y pretender pureza en ambas tendencias. La realidad social es plural, enormemente permeable, cambiante y se entremezclan en ella libremente todas las combinaciones posibles. En este sentido, me parece al menos pertinente apuntar aquí la necesidad de estudios posteriores que profundicen en este asunto: la religiosidad popular urbana (para seguir siendo religiosidad popular requiere un mínimo de interacción, amistosa o no, con la iglesia), la religiosidad posmoderna puede o no tener contacto con la iglesia, es una espiritualidad completamente laica y desagregada de cualquier vínculo institucional religioso, por lo tanto, abierta a cualquier tendencia de cualquier lugar, en una franca apertura a nuevos mestizajes y sincretismos inagotables.

Si no son lo mismo la religiosidad popular urbana y la religiosidad posmoderna... ¿en qué difieren específicamente?, y más interesante aún: ¿cómo y bajo qué circunstancias se articulan, fusionan o separan? El sujeto creyente deambula libremente por ambas posibilidades, eso se entiende dada la característica de la individualización absoluta, pero sería interesante profundizar

en este sujeto religioso que va y viene de un territorio a otro sin ningún empacho ni problema de conciencia.

RELIGIOSIDAD POPULAR URBANA:	RELIGIOSIDAD NETAMENTE POSMODERNA:
Conserva nexos de interacción con la institución eclesiástica. Ese nexo la define en su existencia social.	No requiere esos nexos de interacción, puede o no tenerlos, pero si se dan o no, éstos no la definen. Es indistinto.
Comparte algunos símbolos, lenguaje, aspectos litúrgicos, etc. con la oficialidad aunque los reformule y/o integre otros de distintas procedencias.	Sus símbolos, lenguaje y ritualidad pueden provenir de cualquier vena religiosa oriental u occidental, actual o antigua.
Conserva algunos rasgos de socialidad, el símbolo de referencia (San Judas, la Virgen de Guadalupe, la Santa Muerte) es un aglutinante aunque sea ocasional y esporádicamente. A pesar de que se privilegie la interpretación personal sobre ese símbolo, el significado se comparte –al menos en parte- con un grupo empático al culto popular específico. Recordemos que hay nexo con la iglesia aunque sea mínimo.	Es preferente y –a veces- exclusivamente un culto individual, sin requerir en absoluto de la socialidad, y en ocasiones, sin siquiera compartir un símbolo con otros. No se requiere al otro, que puede estar o no. Recordemos que el nexo con la iglesia es indiferente, puede o no darse, pero aunque se dé no es definitorio.
Al conservar parte de una estructura social, se convierte en reformuladora de tradiciones preexistentes, recreación de tradiciones de distintas procedencias y/o creadora de nuevas tradiciones.	Al no ser la socialidad una parte definitoria de estas expresiones religiosas, es difícil pensar que se dé la creación de nuevas tradiciones que perduren, al menos en un espectro temporal largo. Aunque lo intentan, sucumben en la individualización.

Cuadro 5. Esbozo de una delimitación de la religiosidad popular urbana y la religiosidad posmoderna. (Cuadro propio).

Cabe señalar que las nuevas formas de religiosidad posmoderna y su integración dinámica con las expresiones de la religiosidad popular, son consideradas imprecisas nebulosas y vagas, tal vez porque hemos querido entenderlas desde la religión institucional estructurada, lógica y coherente desde el discurso de universalidad incuestionable.

Este ámbito posmoderno requiere un acercamiento plural y descentrado, o simplemente no habrá ninguna comprensión ni entendimiento y seguiremos en las distancias inconexas entre la teoría y la práctica, entre lo que realmente pasa en la realidad social eminentemente plural y lo que queremos decirnos a nosotros mismos desde la teoría que pretende universalizarlo todo desde un discurso racional unitario.

En este orden de ideas comulgo plenamente con Renée De la Torre cuando señala que la religiosidad popular urbana puede ser entendida como “entre-medio” entre la religión institucional y la espiritualidad individualizada. (Cfr. De la Torre 2012). Me parece que efectivamente es ese “entre-medio”. Tendremos que profundizar en las preguntas señaladas en el párrafo anterior para afinar esta apreciación, sus alcances y consecuencias con miras a una mayor comprensión de estos complejos fenómenos abigarrados e interactuantes, en un contexto social urbano, que es –de suyo- amplificador de la complejidad implícita en esos fenómenos religiosos.

También cabe mencionar el aporte de Suárez (2013) en relación a una cuádruple caracterización de la religiosidad popular, él proponiéndolo desde la especificidad del caso de El Ajusco, CDMX, en esa tetralogía trata de aglutinar las diferentes formas de aproximación de los agentes de la religiosidad popular con la instancia oficial. Podrían agregarse más, pero me parece un gran aporte en cuanto al reconocimiento de la complejidad del fenómeno en contexto urbano, donde no es posible la catalogación monádica, al contrario es muy diversa y dinámica en su articulación de elementos de distintas procedencias. Este autor presenta así esos cuatro rostros de la religiosidad popular urbana:

- 1.) **Agente de religiosidad popular proactivo.**- se caracteriza por la capacidad de innovación y reconstrucción libre de su fe, mezclando lo que considera útil y necesario, y en contrapartida desechando lo que no le parece adecuado a su situación existencial. Tiene una devoción popular marcada por un vínculo esporádico pero sostenido con la institución, basada en la participación eventual en ceremonias o en el reconocimiento de la necesidad del sacerdote en ciertas circunstancias y momentos de la vida. Su adscripción católica es ambigua pero contundente. Es permeable a otras manifestaciones religiosas extraeclesiales, pudiendo incorporar en las formas oficiales proveniencias religiosas no católicas.
- 2.) **Agente recreador y consumidor.**- tiene un vínculo orgánico con la iglesia, participa en las actividades parroquiales, cumple con los mandatos establecidos. Sin embargo puede reinterpretar en su vida privada lo que considere no adecuado para su propia vida. Pero en lo externo, comulga con la institución, se somete y participa. Este agente, pues, se muestra integrado a las exigencias formales del catolicismo, pero conserva independencia de criterio en el momento de las decisiones privadas (preferencias sexuales, anticoncepción, moral). Su vínculo con la institución es regular y sostenido.
- 3.) **Agentes semiinstitucionales.**- se trata de migrantes del campo a la ciudad, que ya radicando en la urbe, se alían con las instancias oficiales locales y reproducen a su modo los rituales de la tierra de origen. Han importado sus rituales populares, pero requieren alianza eclesial local para legitimarla. Son verdaderos puentes entre la ruralidad de origen y la urbanidad receptora. Tienen gran capacidad de movilización social al organizar la fiesta y peregrinación y, en general, todo lo necesario para mantener el culto público. Son hábiles políticamente, articulando migrantes, oriundos y autoridades eclesiásticas. Conservan una devoción de origen rural y en mucho permanecen fieles a esa tradición, pero indudablemente la

devoción se adecuaba al nuevo contexto y las necesidades que se expresan responden a cuestiones muy urbanas.

- 4.) **Agente paraeclesial.**- tiene la capacidad de armar una agenda religiosa propia al margen de la institución eclesiástica. Tal es el caso de los dueños de imágenes religiosas que han ganado popularidad y son reconocidas como muy milagrosas y por ende buscadas. El agente paraeclesial coordina la devoción social de su imagen sin la necesidad de ser legitimado por el clero. Aquí encontramos un modelo autónomo de relación con la imagen. Es una empresa unipersonal cuyo capital único es la posesión de la imagen en cuestión. Agenda, ritmo y contenido devocionales dependen exclusivamente del dueño de la imagen quien se considera llamado por ella a hacer lo que hace. El contacto o vínculo con la parte institucional es esporádico o francamente nulo.

En estas cuatro catalogaciones, me parece que más que englobarse la totalidad de posibilidades, se aporta un valioso y sugerente intento de discriminar las diversas posibilidades formales que asumen los cultos populares. En todo caso me parece un atinado punto de arranque, bien contextualizado, que a nosotros nos viene como anillo al dedo al tratar de comprender lo observado en nuestros casos particulares en medio de la complejidad del entorno urbano.

Es interesante destacar que en las cuatro destacan dos patrones constantes: la distancia con las estructuras eclesiales (desde la coincidencia hasta la contradicción, desde el trabajo conjunto hasta el franco desprecio y desinterés) y la eficacia de la devoción popular (las inquietudes, ansiedades y problemas concretos se deben resolver en concreto aquí y ahora).

Conclusiones:

1. Valorar la religiosidad popular como patrimonio cultural compartido/provocado por la Iglesia.

Sabemos que las corrientes protestantes en su quehacer proselitista, son muy poco dialógicas con los antecedentes culturales de los pueblos donde se insertan. Desde esta perspectiva, es justo considerar, que el tesoro social que se resguarda en los complejos rituales populares en México, no hubiera sido posible si la praxis eclesiástica no hubiera permitido de una u otra forma esas negociaciones, cesiones y reinterpretaciones.

Este asunto es complicado, pues como ya había señalado al inicio de este texto, la riqueza de la religiosidad popular viene –en gran medida- de la capacidad de englobar diversos aspectos de la vida social local, revalorando la situación particular del grupo íntimo que se cobija en esta expresión. Dicho en otros términos: frente a la avasalladora muralla de anonimato de la masa sin rostro que pareciera guiar contra-voluntad la vida del hombre ciudadano contemporáneo, existe la posibilidad de que el rostro vuelva a definirse, al menos en el pequeño círculo del barrio, la colonia, la banda, la calle, la unidad a través de la religiosidad popular, preferentemente mediante las imágenes de los santos protectores, pero también desde otras prácticas aglutinantes y dadoras de sentido en el esfuerzo conjunto: representaciones, peregrinaciones, ferias, etc. Por ello insisto en que es necesario hacer patente que en la lógica cultural que subyace en la religión popular se debate la identidad, pertenencia y cobijo social de grupos poblacionales subalternos que no se sienten identificados con lo que se dicta desde la hegemonía y encuentran refugio a su propia singularidad en las expresiones religiosas populares y las instancias que las posibilitan.

No quisiera que parezca que ahora me desdigo, ya en la parte del estado de la cuestión privilegié principalmente a Gilberto Giménez y Báez-Jorge, porque son pioneros en arrancar del ámbito meramente eclesiástico (litúrgico, pastoral, normativo) la religiosidad popular, problematizándola desde la antropología (y

sociología), para que como objeto de estudio independiente al modelo universal eclesiástico, analizar, comprender y valorar esos fenómenos desde la particularidad de su singularidad tratando de descubrir su propia lógica cultural en toda la dignidad de su diferencia. Ahora apunto que a pesar de lo antes dicho, la iglesia es un elemento clave en estos fenómenos y que no se puede simplemente desechar. Antes bien, creo que hay que reconocer que la práctica pastoral en estas tierras americanas provocó, incentivó, impulsó y en los peores casos al menos solapó la nueva amalgama de un cristianismo que no cuajó como los frailes pioneros deseaban, pero que al fin y al cabo el resultado fue, después de todo, un cristianismo. En este sentido vienen a colación las palabras de Félix Báez-Jorge y me identifico plenamente con su postura:

[...] he procurado situarme en una perspectiva desde la cual observo a la religión oficial y a la religión popular como fuerzas sociales y entidades simbólicas que (aunque sus manifestaciones puedan ser polares) en condiciones particulares llegan a expresarse de manera concertada. Erróneo sería reducir una a la otra, e igualmente equivocado sería examinarlas de manera aislada (Báez-Jorge 2011: 289).

En la interacción de ambos sectores sociales, se generan los mecanismos propios de las dinámicas de la religión popular, que son una ventana privilegiada para asomarnos al complejo entramado social que subyace en estas expresiones religiosas interactuantes dialécticamente.

Así pues, la religiosidad popular pareciera ser un patrimonio cultural compartido, tanto por la iglesia como por el pueblo, barrio o colonia que sustenta sus prácticas rituales “como dicta el costumbre”, “como debe ser”. La relación se mantiene, no importa ni implica que sea ésta una relación amable o cordial, pero al fin y al cabo se mantiene el vínculo. Es cierto que los fenómenos observados desde el ámbito de la religiosidad popular denotan –desde la óptica de la jerarquía eclesiástica- un valor dogmático débil, lo cual origina que ésta sienta desconfianza hacia una realidad religiosa que se controla mucho menos de lo que se piensa y, por supuesto, de lo que se quisiera, generalmente a una distancia abismal de la

razón teológica, por lo que se da en situar la vida religiosa *del pueblo* muy cerca del diablo o de los dioses deformes y obscenos que amenazan la rectitud del culto al Dios verdadero cuya custodia se considera confiada única y exclusivamente a la Iglesia. Frente a esto, señalamos que la religiosidad popular no es un residuo de la ortodoxia oficial, y por ende, se debe reconocer como un proceso socio-cultural autónomo a esta religión oficial, con una lógica propia que responde a necesidades concretas de la comunidad que le da forma y vida. Nos alejamos entonces de toda concepción de religiosidad popular que no explique el proceso desde la lógica interna de la comunidad que la vive, y que, por el contrario, errónea y soberbiamente trate de explicarla como escisión de una ortodoxia oficial, y en este sentido, algo indeseable que debe ser corregido.

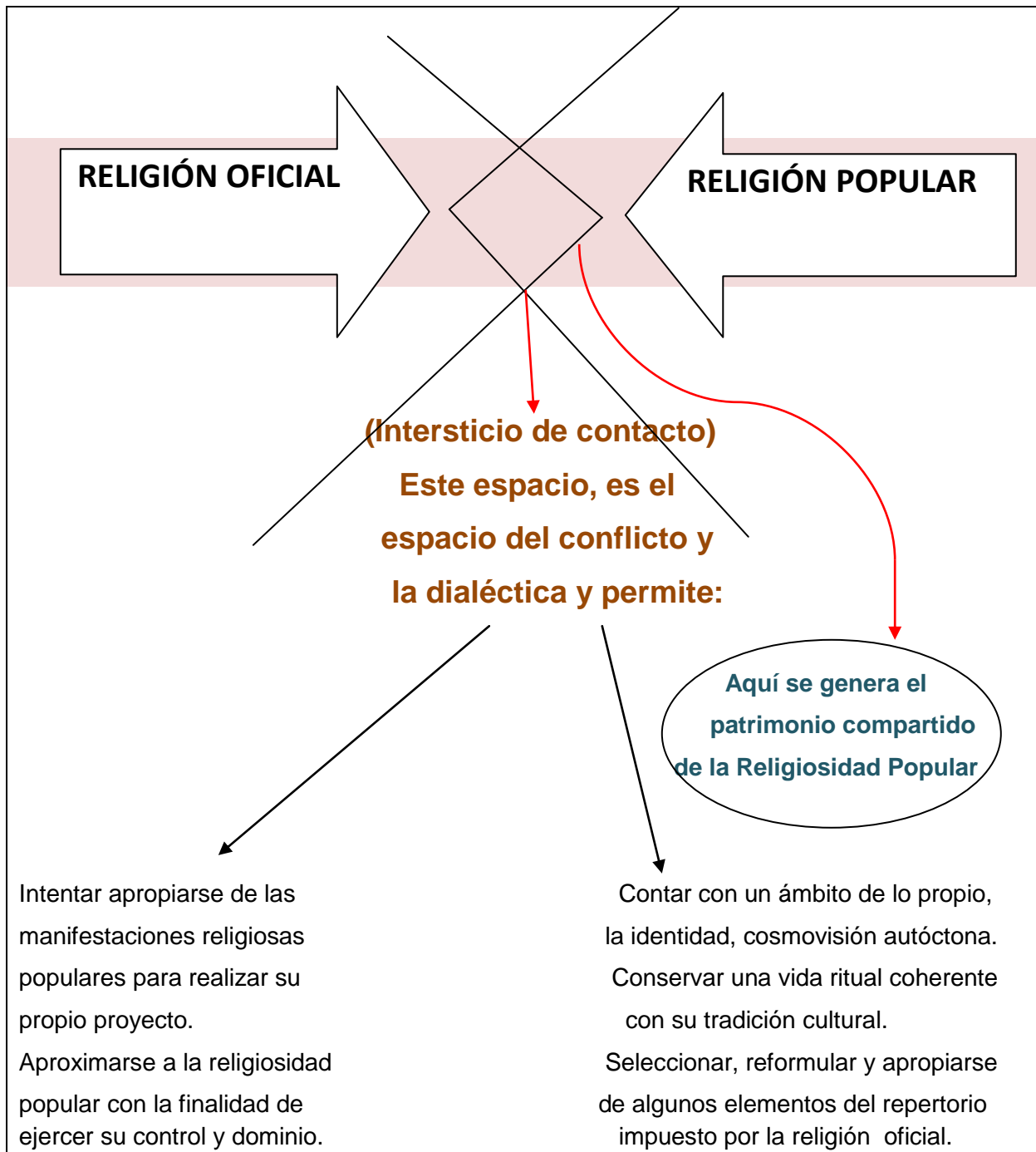
Así, moviéndose siempre entre la resignación, la imposición, la indoctrinación, la alarma, el escándalo, el paternalismo y la vigilancia casi policial, la Iglesia Católica ha observado a lo largo de la historia los movimientos y actitudes de la religiosidad popular. Pero también es cierto que el devenir de la historia nos muestra que en el momento en que alguna manifestación religiosa popular puede ser usada para los fines perseguidos por la religión oficial, es incorporada de alguna manera al ámbito institucional apoyado por la jerarquía eclesial. A pesar de los conflictos que pueda tener la instancia hegemónica con lo popular, y viceversa, la relación se mantiene, a veces cordial, otras tensa, con rupturas ocasionales, pero reestableciéndose en un incesante proceso de negociación e intercambio cultural. Como bien apunta en este sentido Sanchis:

Una fe en forma de religión. Y es por eso que, cuando se implanta en un espacio dominado por anteriores instituciones religiosas, ella tiende a operar por medio de transmutaciones de lo que parece posible asimilar y resemantizar en su propia síntesis. Su autoconcepción como una totalidad, la católica, lo predispone a esa estrategia, pues ella tiene más vocación para fagocitar que para excluir (Sanchis 2008: 82).

Sería pertinente considerar, pues, que la religiosidad popular tiene una vocación incluyente que ha acompañado a la iglesia en su conformación desde

tiempos remotísimos. En este sentido, tal vez el conflicto de la institución eclesiástica con las manifestaciones religiosas populares sea un conflicto operativo entre el ejercicio de inculturación eclesiástico en un contexto específico y las negociaciones propias de la cultura receptora que se resiste a desaparecer como entidad cultural única y diferenciada en aras de ser “lo mismo” e “igual” en la universalidad de la iglesia global.

El problema es perenne y es intercultural, no es falla del modelo evangelizador asumido, es consecuencia de la vida cultural de un pueblo que no puede menos que adaptar, traducir y decidir qué y cómo del mensaje cristiano se integra al ámbito íntimo del nosotros profundo. Así somos los seres humanos, somos entes simbólicos y de sentido, y en ese ámbito no existen trasplantes, injertos o soldaduras. El mensaje recibido o se hace propio o se desecha como amenaza del exterior a la identidad del grupo cultural. En este sentido, insisto que la religiosidad popular es un problema intercultural, y así, no es monológica, porque para que exista se han articulado ya dos o más expresiones religiosas de procedencias culturales diversas, en la religiosidad popular se da la fusión de sentidos lo cual permite la síntesis operante a nivel social mediante los rituales populares comprendidos cabalmente en la intimidad del grupo social que los genera. Las prácticas y tendencias pastorales correctivas frente a la religiosidad popular, ignoran plenamente el proceso de conformación de la misma, niegan rotundamente al interlocutor, y en su monólogo generan agresión cultural, violencia simbólica y una descarada pretensión de dominación ideológica.



Cuadro 6. Relación dialéctica entre la religiosidad popular y la religión oficial.
(Cuadro propio).

2. Comprender a la religiosidad popular como un refugio de identidad que se defiende de los ataques externos

La identidad se ha definido como el conjunto de repertorios culturales interiorizados (representaciones, valores, símbolos) a través de los cuales los actores sociales demarcan sus fronteras y se distinguen de los demás, dentro de un espacio históricamente específico y socialmente estructurado (Cfr. Gilberto Giménez, 2000). Es una construcción social que se realiza en el interior de marcos sociales que determinan la posición de los actores y orientan sus representaciones y acciones. La identidad se construye y se reconstruye constantemente en los intercambios sociales (Cfr. Miguel Bartolomé, 1997; Gilberto Giménez, 2000). Desde esta perspectiva la adscripción social⁶ aparece como un recurso identitario crucial que se refiere a la construcción de los individuos y sus colectividades.

Al señalarse que la identidad es resultado de procesos sociales dinámicos, queda claro que no es algo acabado y estático sino siempre sujeta al cambio, así que conviene entender la identidad como proceso de identificación, como bien lo expresan José Carlos Aguado y María Ana Portal:

[...] la identidad no puede ser analizada como una esencia estática, inmodificable, como una fotografía. Por el contrario, sólo puede comprenderse en la medida en que es vista como un conjunto de relaciones cambiantes en donde lo individual y lo social son inseparables, en los que la identidad tiene un sustrato material. (Aguado y Portal, 1992, p. 46).

También el mismo Giménez hace hincapié en esta forma de entender la identidad como proceso de identificación, al señalar que “la identidad no debe concebirse como una esencia o un paradigma inmutable, sino como un proceso de

⁶ Sea al pueblo, el barrio, la colonia, la unidad habitacional, la banda, el grupo, etc. En este sentido, muchos grupos parroquiales llegan a cubrir esta función social para el individuo.

identificación; es decir, como un proceso activo y complejo, históricamente situado y resultante de conflictos y luchas”, (Giménez, 1993, p. 72).

Por su parte, Félix Báez considera que “la naturaleza dialéctica de la identidad se fundamenta en el hecho de que, simultáneamente, identifica y distingue grupos humanos; congrega y separa pertenencias; unifica y opone colectividades; le son inherentes los fenómenos ideológicos, la conciliación y el conflicto”, (Báez-Jorge, 1998, p. 85).

En este sentido, el peso que la identidad tiene en estos procesos religiosos populares es un elemento que no puede pasar desapercibido, como bien apunta Báez-Jorge: “Las complejas y diversas manifestaciones de la religión popular indígena se dinamizan en la memoria colectiva, proceso que se traduce en fortaleza identitaria” (Báez-Jorge 2011: 289), para finalmente concluir en los siguientes términos:

La memoria colectiva acumula y actualiza sucesos, pautas y valores al tiempo que conduce al ejercicio de la conciencia, es decir, al acto del conocimiento que se concreta en los planos conscientes e inconscientes del aparato psíquico. En este depósito activo se articulan y reelaboran las formas simbólicas que las tradiciones culturales cohesionan para convertirlas en partes sustantivas de los procesos sociales. En su concreción factual, memoria colectiva y cotidianidad dialogan en singular comunidad creativa. Más allá de los cielos y de los infiernos, esta es la fuerza que construye y dinamiza los cultos populares. (Báez-Jorge 2011: 292-293).

Después de haber asentado los principios anteriores, podemos decir que la religiosidad popular se perfila desde el interior de las comunidades como una estrategia de diferenciación entre lo propio y lo ajeno, donde lo propio reconoce lo ajeno, selecciona algo, lo reformula y finalmente se lo apropia. Una vez apropiado, deja de ser exógeno y se convierte en endógeno. Tratar de intervenir directamente cuando esa internalización ya se ha dado en un grupo social, es considerado un ataque a los principios de sobrevivencia cultural de ese grupo y por ende la reacción es generalmente violenta.

En la apropiación que los individuos hacen de elementos cristianos como

los santos, la virgen, Cristo, la cruz, etc., se percibe una integración de éstos a su práctica social global (económica, política, religiosa, identitaria, etc.) atribuyéndoles ciertas características y poderes que solo se valoran en ese contexto específico: comercio, obreros, transportistas, agrícolas, etc.

No podemos dejar de mencionar el impulso que esta dinámica religiosa popular proporciona a la identidad, pues se desarrollan actividades comunes donde el beneficio se comparte, el caso más inmediato es la fiesta misma, pero también está todo lo que circunda a la fiesta entendida como un complejo ritual, lo cual incluye todo aquello que se hace para que la fiesta, celebración, peregrinación o visita se realice. Así pues, tendremos la integración en la fiesta del trabajo comunitario en obras públicas donde la participación colectiva intensa en estas actividades crea un referente común en el santo, el trabajo, la fiesta, la diversión, los gastos y los beneficios que no recaen en un particular, sino en el grupo.

Impulsada por su propia lógica interna, el ritual concreto —en la dinámica de la religiosidad popular— engrana lo económico, político, social y religioso, ayudando al amalgamamiento de una forma de existencia social concreta, que responde a las necesidades y antecedentes concretos del lugar donde se origina. La memoria que el pueblo, barrio o colonia guarda de su pasado, le ayuda a definir su identidad, en una continuidad, que no sólo es referencia al pasado, sino una proyección hacia lo venidero, donde la acción presente es la que asegura dicha continuidad. Dejar de celebrar como se celebra equivale a dejar de ser lo que se es aquí y ahora. Por ello tantos pastores han tenido innumerables encontronazos con estos grupos dentro de sus jurisdicciones parroquiales, donde generalmente gana “el costumbre”. Tratar de entender el proceso desde esta perspectiva garantizaría al menos el reconocimiento del interlocutor y su diferencia que lo distingue —en este sentido que lo identifica— y le garantiza su lugar en el mundo. No es cuestión pueril de una “desviación” que hay que corregir, es una opción social que implica su permanencia en este mundo al modo en que su entorno

cultural lo ubicó en este mundo. La burda inocencia insultante a la inteligencia de pretender vertical y mecánicamente “arreglar” lo desviado en una comunidad, rural o urbana, sigue operativa en muchos pastores y agentes de pastoral (que pueden llegar a ser más violentos que los pastores) que atropellan las devociones populares cegados por los lineamientos oficiales.

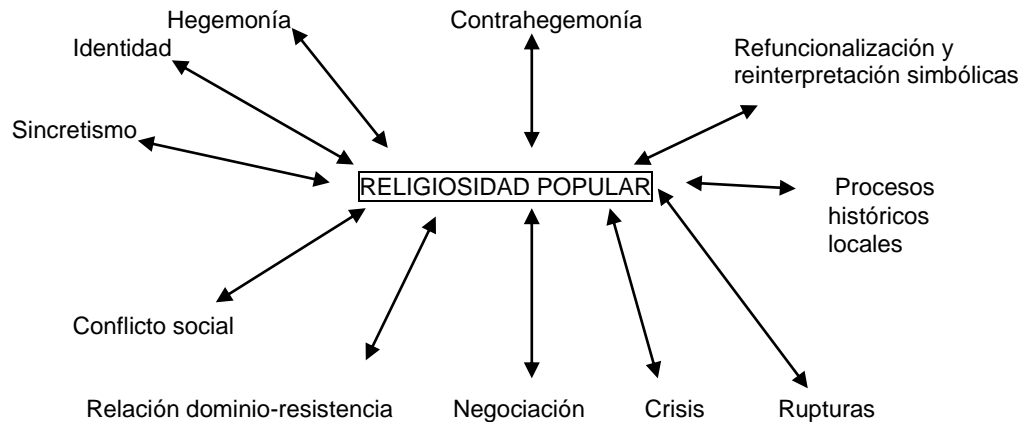
3. Valorar la Religiosidad Popular como categoría de análisis en las Ciencias Sociales

Concebir a la Religiosidad Popular como un concepto teórico, nos posibilita acuñar en él varios elementos constitutivos que al entrecruzarse permiten una mejor comprensión del fenómeno social observado, de tal manera que es posible utilizarlo como categoría de análisis. La religiosidad popular entendida como lo hemos propuesto en este trabajo, es un concepto que sirve en el análisis de los fenómenos religiosos populares pues da una explicación que busca la coherencia social e histórica de un proceso ritual desarrollado al interior de sectores sociales particulares. Ayuda a interpretar un fenómeno sumamente complejo, debido a la cantidad de factores que en él convergen. No se trata de una explicación desde el ámbito meramente piadoso-devocional, sino que ofrece una posibilidad de interpretación de este abigarrado proceso social que requiere ser comprendido desde la interconexión de sus partes. La religiosidad popular acuñada como un término específico que nos ayuda a describir y explicar los rituales que se desarrollan en el contexto de la religiosidad popular, permite abrir un horizonte interpretativo de esta complicada vida ritual integrada en su contexto social, político y económico particular, al interior de comunidades que –a su vez- están integradas en un todo más amplio y hegemónico. Las relaciones que contextualizan esta vida ritual se integran de una u otra manera de forma no sólo endógena, sino también exógena.

Así pues, el concepto de religiosidad popular, entendido desde las reflexiones originadas en la antropología, trata de rescatar el proceso de la

religiosidad popular desde la lógica interna de las comunidades que la sustentan, y no verla como un desprendimiento de la religión oficial, cuyos orígenes serían la ignorancia y “mala copia” local de una organización cultural sistematizada en la religión hegemónica. En este sentido, las prácticas religiosas populares son una opción social, pues implican el posicionamiento frente a un grupo hegemónico que impone ciertos parámetros, que no necesariamente responden a las necesidades históricas y sociales concretas de un grupo local, lo cual sí encuentra respuesta en una reinterpretación popular de los elementos religiosos propuestos desde la oficialidad.

Al analizar los fenómenos religiosos populares, se hace indispensable considerar –como ya habíamos señalado repetidamente– la lógica interna que articula los componentes que integran dichos fenómenos, de lo contrario, parcializaríamos un proceso social históricamente conformado, cuya riqueza está en el conjunto y la interacción que guardan sus partes constitutivas. Se requiere, pues, de un concepto dinámico que permita el juego interactuante de otros conceptos que ayuden a dar cuenta del fenómeno observado, tal es la cualidad que se quiere acuñar en el concepto de “religiosidad popular”, el cual intenta amalgamar conceptos relacionados tales como: sincretismo, hegemonía, contrahegemonía, poder, cosmovisión, relación dialéctica, etc. Si se quiere, el concepto de “religiosidad popular” puede verse como un concepto que “amarra” otros que de mantenerse separados no darían una explicación satisfactoria para el caso de los fenómenos religiosos populares, los cuales implican la interacción de las esferas social, económica, política, devocional, psicológica, etc., mismas que desde su particularidad no podrían dar cuenta de un fenómeno tan amplio y complejo, pero que articuladas, bajo un concepto que de lógica y coherencia al conjunto explicativo, pueden aportar mucho más en su unidad que en su dispersión. El siguiente cuadro trata de mostrar esta rica amalgama de conceptos en derredor del de religiosidad popular:



Cuadro 7. Amalgama de conceptos en derredor del término *Religiosidad Popular*. (Cfr. Gómez Arzapalo 2007: 178).

4. Reconocer la Religiosidad Popular como problema intercultural

Considerar la religiosidad popular como un problema de relaciones interculturales reeditaría en un acercamiento entre partes menos ríspido que si se pretende iniciar el diálogo empezando por enfatizar las diferencias.

Muchos de los conflictos más amargos entre las instancias jerárquicas oficiales y los agentes de la religiosidad popular vienen no por cuestiones dogmáticas, reglamentarias o litúrgicas, sino por diferencias de interpretación simbólica, adecuación local de la propuesta cristiana y –evidentemente– por la cuestión del poder y el control sobre espacios y tiempos sagrados.

En este sentido, reconocer la diferencia cultural del interlocutor sería un primer paso hacia un diálogo intercultural que resulte provechoso en la convivencia social que *de facto* ya se da desde hace mucho tiempo.

Obviar que todo significa lo mismo en todo lugar, en todo momento y para toda persona es el principio de la aridez en las relaciones frustradas entre la oficialidad eclesiástica y la parte religiosa popular. Así, cabe destacar que la religiosidad popular, al ser permeable, dinámica y adaptativa, es increíblemente más proclive al diálogo y la negociación que la parte eclesial. Además, pastoralmente hablando, la obligación de inculturación es de la parte que ofrece el

mensaje y llega como foráneo a la intimidad de un pueblo, barrio o colonia acostumbrada a su ordinariedad social y que no tiene por qué abandonar sus cimientos culturales para dar gusto a un extraño que va de paso, que ni entiende ni se esfuerza por entender.

Considerar la diversidad cultural, aún en un espacio que por inercia pretendemos totalmente unitario y domesticado como la ciudad, es prioritario para definir al menos en principio a los interlocutores con los que se encuentra el agente de pastoral. Una actitud soberbia y sobrada de posesión de la única forma posible de expresión religiosa es garantía segura del cierre de toda puerta y ventana a la alteridad.

Reconocer la diversidad cultural endógena en la ciudad, es un camino más adecuado al reconocimiento, respeto y comprensión de las formas religiosas que el grupo particular asume, significa y celebra.

Bibliografía

Aguado, José Carlos y Portal, María Ana

1992, *Identidad, ideología y ritual*, UAM, México

Aguirre Beltrán, Gonzalo

1967, *Regiones de refugio: El desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en mestizoamérica*, INI-SEP, México, 1967.

Amegeiras, A.

2006 “Religiosidad popular y MERCOSUR: fecundidad y pluralidad de lo religioso en el cono Sur de América Latina”, en: Scannone, J. C., García Delgado, D, *Ética, desarrollo y región. Hacia un regionalismo integral*, Buenos Aires, Argentina, pp. 375-385.

Báez-Jorge Félix

1992, *Las voces del agua. El simbolismo de las sirenas y las mitologías americanas*, Universidad veracruzana, Xalapa.

1994, *La Parentela de María, cultos marianos, sincretismo e identidades nacionales en Latinoamérica*, Universidad Veracruzana, Xalapa.

1995, “Los santuarios mexicanos: religión popular, región e identidad”, en: *La Palabra y el Hombre*, octubre-diciembre 1995, no. 96, p. 45-56, Xalapa, Universidad Veracruzana.

1998, *Entre los nagueles y los santos (religión popular y ejercicio clerical en el México indígena)*, Universidad Veracruzana, Xalapa.

2000a, *Los oficios de las diosas. (Dialéctica de la religiosidad popular en los grupos indios de México)*, 2ª ed., Universidad Veracruzana, Xalapa.

2000 b, “Cinco siglos de intolerancia (de la satanización de los dioses mesoamericanos a la persecución de las devociones populares)”, en: *La Palabra y*

el Hombre, julio-septiembre 2000, no. 115, Universidad Veracruzana, p. 7-23.

2003, *Los disfraces del diablo*, Universidad Veracruzana, Xalapa.

2006, *Olor de Santidad. San Rafael Guízar y Valencia: articulaciones históricas, políticas y simbólicas de una devoción popular*, Universidad Veracruzana, Xalapa.

2009a, “El poder y los instrumentos de la fe (San Rafael Guízar y Valencia en el entramado del Catolicismo Social)”, *Pensamiento religioso y espacio de poder*, Félix Báez-Jorge, Rogelio de la Mora, Guadalupe Vargas y José Velasco Toro (coords.), Editora de Gobierno del Estado de Veracruz, México: 150-214.

2009b, “En torno a la noción de lo sagrado en la cosmovisión mesoamericana”, *Cosmovisión Mesoamericana y ritualidad agrícola. Estudios interdisciplinarios y regionales*, Johanna Broda y Alejandra Gamez (coords.), BUAP, Puebla: 25-44.

2010, “Los nuevos avatares de *Homshuk* (Inculturación litúrgica y transformación simbólica de una deidad mesoamericana del maíz, en el marco de la teología de la liberación)”, *San Juan Diego y la Pachamama*, Félix Báez-Jorge y Alessandro Lupo (coords.), Editora de Gobierno del Estado de Veracruz, México: 196-247.

2011, *Debates en torno a lo sagrado. Religión popular y hegemonía clerical en el México indígena*, Universidad Veracruzana, Xalapa.

2013a, *¿Quiénes son aquí los dioses verdaderos?*, Universidad Veracruzana, Xalapa.

2013b, “Núcleos de identidad y espejos de alteridad. Hagiografías populares y cosmovisiones indígenas”, en: Gómez Arzapalo, Ramiro (Comp.), *Los Divinos entre los Humanos*, México, Artificio Editores, pp. 23- 40.

Báez-Jorge, Félix y Millones, Luis

2014, *Avatares del demonio en Mesoamérica y los Andes*, libro electrónico, Amazon.

Bartolomé, Miguel Alberto

1997, *Gente de costumbre y gente de razón*, s. XXI-INI, México.

Botero Villegas, Luis Fernando

1991 "La Iglesia y el indio en la colonia. Una lectura a los Sínodos Quitenses de 1570, 1594 y 1596", en *Política indigenista de la iglesia en la colonia*, Quito, Abya-Yala, pp 55-143.

1992 *Indios, tierra y cultura*, Quito, Abya-Yala.

2003 *Para que respeten. Historia y cultura entre los Awá del suroccidente colombiano*, Medellín, Diócesis de Tumaco-MISEREOR.

2005 *De negros a afros. Ley 70, poder e identidades negras en el Pacífico sur de Colombia*, Medellín, Diócesis de Tumaco-MISEREOR.

2008 "Los Awá y sus relaciones religiosas fronterizas", *Revista Indiana*, N° 25, pp 9-26, Berlín.

2011 "Algunos elementos religiosos del pueblo Awá del suroccidente colombiano. Una aproximación etnográfica", *Gazeta de antropología*, N° 27-2, edición electrónica, www.ugr.es

2012 *Sociedad, cultura y religión. El hecho religioso en los Ingal awá del suroccidente colombiano. Aproximaciones*, Leipzig, Editorial Académica Española.

2014 "El hecho religioso en los Inkal Awá del suroccidente colombiano" en: Gómez Arzapalo y Juárez Becerril (Comps.), *Fenómenos Religiosos Populares en Latinoamérica. Análisis y aportaciones interdisciplinarias*, México, Artificio Editores, pp.205- 253.

2017 "La vida social y religiosa de los Inkal Awá del suroccidente colombiano y sus relaciones con la Iglesia Católica de las diócesis de Tumaco e Ipiales" en: Gómez Arzapalo (Coord.), *Identidad y pertenencia al abrigo de la devoción: aportes para el estudio de la Religiosidad Popular*, México, Observatorio de la Religiosidad Popular-Universidad Intercontinental.

Bravo Pérez, Benjamín

1986 *La religiosidad popular*, Credo, México.

2013 (Coord.), *Para comprender la Iglesia de Casa*, Verbo Divino, Navarra.

2014 a “Reflexión sobre la Religiosidad Popular desde la experiencia pastoral” en: Gómez Arzapalo, Emiliano, Serrano, y Cruz (Comps.) *Pastoral Urbana y Mayordomías*, México, Editorial San Pablo, pp. 183-185.

2014 b “Las culturas religiosas, puerta actual de entrada para la Pastoral Urbana” en: *Vivir la fe en la Ciudad hoy*, México, Editorial San Pablo, t. I, pp. 117-125.

Broda, Johanna

2001 “Introducción” en: Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, pp. 15-45, CONACULTA-FCE, México.

2007 a “Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas en la historia de México”, Ponencia presentada en la *XXVIII Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología*, Centro Histórico de la Ciudad de México, 9 de agosto.

2007b “Ritualidad y cosmovisión: procesos de transformación de las comunidades mesoamericanas hasta nuestros días”, en *Diario de Campo*, Coordinación Nacional de Antropología, INAH, México, num. 93: pp.68-77, julio-agosto 2007.

2009 “Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas en la historia de México”, en Johanna Broda (coord.), *Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas de México*, inah/enah, México: 7-19.

2013 “Presentación”, en Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes, *Los Divinos entre los humanos*, México, Artificio Editores, pp. 7-10.

Cohen, Elisa

2012 “Una sintaxis del más allá: transgresión y religiosidad popular judía en un caso argentino”, en: *Cuadernos Judaicos*, no. 29, Universidad de Chile, Facultad de Filosofía y Humanidades, diciembre de 2012, pp. 84-103.

Cruz Mejía, Miriam Guadalupe

2011 *Cultura y Religiosidad Popular: Participación juvenil en la escenificación de Semana Santa en Iztapalapa*, México, El autor-ENAH, Tesis de Licenciatura en Antropología Social.

2014 a (Coord. Junto con Gómez Arzapalo, Emiliano y Serrano) *Pastoral Urbana y Mayordomías*, México, Editorial San Pablo.

2014 b “Con sabor a Religiosidad Popular, experiencias de organización familiar en Iztapalapa” en: Gómez Arzapalo y Juárez Becerril (Comps.), *Fenómenos Religiosos Populares en Latinoamérica. Análisis y aportaciones interdisciplinarias*, México, Artificio Editores, pp.291-309.

2016 “Iztapalapa por Ixtapalapa: controversias históricas y religiosas en torno a la identidad del pueblo” en: Padrón Herrera y Gómez Arzapalo (Comps.), *Dinámicas religiosas populares: poder, resistencia e identidad. Aportes desde la antropología*, México, Artificio Editores, pp. 227-251.

2017 “Santa Barbara y sus barbaritas, imaginarios religiosos barriales en el pueblo de Ixtapalapa, D.F.” en: Gómez Arzapalo (Coord.), *Identidad y pertenencia al abrigo de la devoción: aportes para el estudio de la Religiosidad Popular*, México, Observatorio de la Religiosidad Popular-Universidad Intercontinental.

De la Torre, Renée

2012 “La religiosidad popular como “entre-medio” entre la religión institucional y la espiritualidad individualizada”, en: *Civitas*, Revista de Ciencias Sociales de la Pontificia Universidad Católica de Río Grande, Porto Alegre, vol. 12, num. 3, septiembre a diciembre de 2012, pp. 506-521.

Duch, Lluís

2007, *Un extraño en nuestra casa*, Herder, Barcelona.

Emiliano Flores, Alejandro Gabriel

2014 a “Introducción: ¿Depurar la Mayordomía? Pastoral urbana, imaginarios sociales y vida cotidiana” en: Gómez Arzapalo, Emiliano, Serrano, y Cruz (Comps.) *Pastoral Urbana y Mayordomías*, México, Editorial San Pablo, pp. 7-18.

2014 b “Retos pastorales de las unidades habitacionales” en: *Vivir la fe en la Ciudad hoy*, México, Editorial San Pablo, t. II, pp. 311-328.

2014 c “Todos de regreso en casa. Día de muertos en popoloca” en: Gómez Arzapalo y Juárez Becerril (Comps.), *Fenómenos Religiosos Populares en Latinoamérica. Análisis y aportaciones interdisciplinarias*, México, Artificio Editores, pp. 367-383.

2016 “Religión, religiosidad popular, identidad e imaginarios” en: Padrón Herrera y Gómez Arzapalo (Comps.), *Dinámicas religiosas populares: poder, resistencia e identidad. Aportes desde la antropología*, México, Artificio Editores, pp. 337-355.

2017 “Miedo y Salvación. Acercamiento psicosocial a la Religión, misión y religiosidad popular” en: Gómez Arzapalo (Coord.), *Identidad y pertenencia al abrigo de la devoción: aportes para el estudio de la Religiosidad Popular*, México, Observatorio de la Religiosidad Popular-Universidad Intercontinental.

2018, “Santo, santuario y peregrinaje en la urbe. Cristo, Rey del Universo de la colonia Leyes de Reforma, Iztapalapa, CDMX”, en: Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes (Coord.), *Santos, santuarios y peregrinaciones: referentes de sacralidad y engranes estructurales de las dinámicas religiosas populares*, México, Observatorio de la Religiosidad Popular-Universidad Intercontinental. En prensa.

Escamilla Udave, Jorge

2008, *La devoción en escena. Loa en honor a San Isidro Labrador*, Xalapa, Editora de Gobierno del estado de Veracruz.

2009, “Religiosidad Popular y teatro indígena en el centro de Veracruz”, en: Johanna Broda (coord.), *Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas en la historia de México*, pp. 51-61, ENAH-INAH, México.

2012, *Catecismo visual: religiosidad popular y teatro indígena en el Centro de Veracruz*, Tesis de Doctorado presentada en la División de Estudios de Posgrado, ENAH, México.

2013, “El camino de los santos entre los totonacos de la región misanteca”, en: Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes (Coord.), *Los divinos entre los humanos*, México, Artificio Editores, pp. 107-125.

2018, “Oratorios familiares de Xalapa, Veracruz: ¿Santuarios provisionales durante el conflicto religioso?”, en: Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes (Coord.), *Santos, santuarios y peregrinaciones: referentes de sacralidad y engranes estructurales de las dinámicas religiosas populares*, México, Observatorio de la Religiosidad Popular-Universidad Intercontinental. En prensa.

Giménez, Gilberto

1978, *Cultura Popular y Religión en el Anáhuac*, Centro de Estudios Ecuménicos, México.

1993, “Cambios de identidad y cambios de profesión religiosa”, en: Guillermo Bonfil Batalla (coordinador), *Nuevas identidades culturales en México*, CNCA, México.

2000, “Territorio, cultura e identidades. La región socio-cultural”, en: *Globalización y regiones en México*, pp. 19-50, UNAM/Porrúa, México.

Gómez Arzapalo Dorantes, Ramiro Alfonso

2004 *Mayordomos, santos y rituales en Xalatlaco, estado de México, reproducción cultural en el contexto de la religiosidad popular*, ENAH, tesis de maestría en Historia y Etnohistoria, México.

2007 *Imágenes de santos en los pueblos de la región de Chalma: mudos predicadores de otra historia*, ENAH, tesis de doctorado en Historia y Etnohistoria, México.

2009 *Los santos, mudos predicadores de otra historia*, Editora de Gobierno del Estado de Veracruz, Xalapa.

- 2010 “Los santos y sus ayudantes. Mayordomías en Xalatlaco, México. Reproducción cultural en el contexto de la religiosidad popular”, en *Gazeta de Antropología* (Granada), No. 26/1, URL: <http://hdl.handle.net/10481/6774>.
- 2012 *Los santos indígenas: entes divinos populares bajo sospecha oficial*, Berlín Editorial Académica Española.
- 2013 “Los santos, vecinos presentes, enigmáticos pero confiables”, en: Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes (Coord.), *Los divinos entre los humanos*, México, Artificio Editores, pp. 41-72.
- 2014a “Análisis de las manifestaciones religiosas populares: aportes fenomenológicos”, en: Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes y Alicia María Juárez Becerril (comps.), *Fenómenos religiosos populares en Latinoamérica. Análisis y aportaciones interdisciplinarias*, México, Artificio Editores, pp. 35-68.
- 2014b “Presentación”, en: Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes y Alicia María Juárez Becerril (comps.), *Fenómenos religiosos populares en Latinoamérica. Análisis y aportaciones interdisciplinarias*, México, Artificio Editores, pp. 9-24.
- 2015 “*Cristos, santuarios y jerarquías sagradas en Chalma, Amecameca, Mazatepec y Tepalcingo*” en: Alicia Ma. Juárez Becerril y Ramiro A. Gómez Arzapalo Dorantes (coords.), *Los Cristos en la vida ritual de las comunidades indígenas mesoamericanas*, México, Artificio Editores, pp. 73-116.
- 2016 a “Canonizaciones populares en América Latina: juegos de poder y referentes de identidad” en: Padrón Herrera y Gómez Arzapalo (Comps.), *Dinámicas religiosas populares: poder, resistencia e identidad. Aportes desde la antropología*, México, Artificio Editores, pp. 83-108.
- 2016 b “Presentación” en: Padrón Herrera y Gómez Arzapalo (Comps.), *Dinámicas religiosas populares: poder, resistencia e identidad. Aportes desde la antropología*, México, Artificio Editores, pp. 7-26.
- 2017a “Introducción. (Perfilando discusiones sinceras para heridas abiertas: La religiosidad Popular *ad intra* y *ad extra* de la Iglesia)” en: Gómez Arzapalo

(Coord.), *Identidad y pertenencia al abrigo de la devoción: aportes para el estudio de la Religiosidad Popular*, México, Observatorio de la Religiosidad Popular-Universidad Intercontinental.

2017b “Procesos de identidad y diferencia en las dinámicas religiosas populares. La Iglesia en contextos sociales diversos y la construcción del ámbito nosotros-ellos” en: Gómez Arzapalo (Coord.), *Identidad y pertenencia al abrigo de la devoción: aportes para el estudio de la Religiosidad Popular*, México, Observatorio de la Religiosidad Popular-Universidad Intercontinental.

2018a, “Introducción. Santuarios y peregrinaciones: reflejos de la eternidad en el reino de este mundo”, en: Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes (Coord.), *Santos, santuarios y peregrinaciones: referentes de sacralidad y engranes estructurales de las dinámicas religiosas populares*, México, Observatorio de la Religiosidad Popular-Universidad Intercontinental. En prensa.

2018b, “Procesiones y santuarios, sus santos y sus jerarcas: disputas por el entendimiento y el control de lo sagrado en la lógica de la religiosidad popular”, en: Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes (Coord.), *Santos, santuarios y peregrinaciones: referentes de sacralidad y engranes estructurales de las dinámicas religiosas populares*, México, Observatorio de la Religiosidad Popular-Universidad Intercontinental. En prensa.

Hernández Soc, Alba Patricia

2010, *Religiosidad popular en Sta. Cruz del Quiché, Guatemala. Entramado de su gente, su historia y sus tradiciones*, tesis de Maestría en Historia y Etnohistoria, enah, México.

2011, “El habla de la historia, los santos y la comida Patzité y Santa Cruz del Quiché, Guatemala”, en: Alejandra Gamez (coord.), *Memorias de la XXIX Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología*, s/p, BUAP-UNAM-SMA, México.

2013, “Entre vírgenes y santas (Patzité y Santa Cruz del Quiché, Guatemala)”, en:

Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes (Coord.), *Los divinos entre los humanos*, México, Artificio Editores, pp. 195-212.

2017 “El ciclo agrícola del maíz entre los mayas quichés de Guatemala y los nahuas de la Huasteca Hidalguense de México” en: Gómez Arzapalo (Coord.), *Identidad y pertenencia al abrigo de la devoción: aportes para el estudio de la Religiosidad Popular*, México, Observatorio de la Religiosidad Popular-Universidad Intercontinental.

2018, “Paisaje ritual: el cerro Pocohil de Chichicastenango, Guatemala”, en: Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes (Coord.), *Santos, santuarios y peregrinaciones: referentes de sacralidad y engranes estructurales de las dinámicas religiosas populares*, México, Observatorio de la Religiosidad Popular-Universidad Intercontinental. En prensa.

Juárez Becerril, Alicia María

2009a, “Monitoreando la vida: percepciones en torno a la religiosidad popular en el volcán Popocatepetl frente a la visión tecnocrática”, en: Johanna Broda (coord.), *Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas en la historia de México*, pp. 129-145, ENAH-INAH, México.

2009b, “Una esclava para el Popocatepetl: Etnografía de dos rituales con motivo del cumpleaños a Don Gregorio”, en Johanna Broda y Alejandra Gámez [coords.]. *Cosmovisión mesoamericana y ritualidad agrícola. Estudios interdisciplinarios y regionales*, Benemérita Universidad de Puebla, Puebla: 331-348.

2010a, *Los aires y la lluvia. Ofrendas en San Andrés de la Cal, Morelos*, Editora de Gobierno del Estado de Veracruz, México.

2010b, *El oficio de observar y controlar el tiempo. Los especialistas meteorológicos en el Altiplano Central. Un estudio sistemático y comparativo*, tesis de Doctorado en Antropología, ffyl-unam/iia, México.

2013, “De santos y divinidades de la naturaleza. La interacción de los especialistas meteorológicos con las entidades sagradas”, en: Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo

Dorantes (Coord.), *Los divinos entre los humanos*, México, Artificio Editores, pp. 127-155.

2014, “Claves estructurales para el estudio de los especialistas rituales” en: Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes y Alicia María Juárez Becerril (comps.), *Fenómenos religiosos populares en Latinoamérica. Análisis y aportaciones interdisciplinarias*, México, Artificio Editores, pp. 69-89.

2015 “De lluvias y semillas: el Santo Entierro de Taxco, Gro” en: Alicia Ma. Juárez Becerril y Ramiro A. Gómez Arzapalo Dorantes (coords.), *Los Cristos en la vida ritual de las comunidades indígenas mesoamericanas*, México, Artificio Editores, pp. 251-276.

2017 “Oraciones por el temporal. Santos en la religiosidad popular campesina mexicana” en: Gómez Arzapalo (Coord.), *Identidad y pertenencia al abrigo de la devoción: aportes para el estudio de la Religiosidad Popular*, México, Observatorio de la Religiosidad Popular-Universidad Intercontinental.

2018, “La Mesa entre las nubes. El Santuario Natural del Popocatepetl”, en: Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes (Coord.), *Santos, santuarios y peregrinaciones: referentes de sacralidad y engranes estructurales de las dinámicas religiosas populares*, México, Observatorio de la Religiosidad Popular-Universidad Intercontinental. En prensa.

Juárez Becerril, Alicia María y Gómez Arzapalo Dorantes, Ramiro Alfonso

2015 “Introducción” en: Alicia Ma. Juárez Becerril y Ramiro A. Gómez Arzapalo Dorantes (coords.), *Los Cristos en la vida ritual de las comunidades indígenas mesoamericanas*, México, Artificio Editores, pp. 15-40.

2016 “Un análisis de exvotos: vinculaciones humano-divinas en las dinámicas religiosas populares” en: Padrón Herrera y Gómez Arzapalo (Comps.), *Dinámicas religiosas populares: poder, resistencia e identidad. Aportes desde la antropología*, México, Artificio Editores, pp. 277-299.

Levinas, Emmanuel

2013 “La experiencia judía del prisionero” en: *Escritos inéditos 1*, Trotta, Madrid, pp. 131-135.

Maldonado, Luis

1985 a *Introducción a la religiosidad popular*, Sal Terrae, Santander.

1985 b *Religiosidad Popular: Nostalgia de lo mágico*, Madrid, Cristiandad.

1989 “La religiosidad popular”, en: Carlos Álvarez Santaló; María Jesús Buxó i Rey; Salvador Rodríguez Becerra (Coords.), *La Religiosidad Popular*, t. I, pp. 30-43, Anthropos, Barcelona.

Mejía Mejía, Ernesto

2012 (Coord.) *La fiesta de San Judas Tadeo*, Revista Presencia Apostólica, México, Liga Nacional de San Judas Tadeo.

2015 *La devoción a San Judas Tadeo entre los jóvenes en San Hipólito, D.F.*, Tesis de Maestría en Pastoral Urbana, Universidad Católica *Lumen Gentium*, México.

2017 “San Judas Tadeo: las nuevas vías de la fe en la ciudad. Los jóvenes y la religiosidad popular en la Ciudad de México” en: Gómez Arzapalo (Coord.), *Identidad y pertenencia al abrigo de la devoción: aportes para el estudio de la Religiosidad Popular*, México, Observatorio de la Religiosidad Popular-Universidad Intercontinental.

2018, “La devoción juvenil a San Judas Tadeo y la importancia del cuerpo”, en: Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes (Coord.), *Santos, santuarios y peregrinaciones: referentes de sacralidad y engranes estructurales de las dinámicas religiosas populares*, México, Observatorio de la Religiosidad Popular-Universidad Intercontinental. En prensa.

Millones, Luis

1997 *El rostro de la fe, doce ensayos sobre religiosidad andina*, Universidad “Pablo de Olavide”, Fundación El Monte, Sevilla.

2003 *Calendario tradicional peruano*, Fondo Editorial del Congreso de Perú, Lima.

2005 “Los sueños y milagros de San Sebastián”, en: Antonio Garrido Aranda (comp.), *El mundo festivo en España y América*, Servicio de Publicaciones Universidad de Córdoba, Córdoba, pp. 309-335.

2010 “Viaje al infierno: el dogma cristiano en las orillas del Pacífico Andino”, en: Félix Báez Jorge y Alessandro Lupo (Coords.), *San Juan Diego y la Pachamama*: 19-58, Editora de Gobierno del Estado de Veracruz, Xalapa.

2015 “El Cristo de la Cruz de Pañalá” en: Alicia Ma. Juárez Becerril y Ramiro A. Gómez Arzapalo Dorantes (coords.), *Los Cristos en la vida ritual de las comunidades indígenas mesoamericanas*, México, Artificio Editores, pp. 353-364.

Padrón Herrera, María Elena

2009, “Devoción al patriarca San José y juegos de poder en San Bernabé Ocotepec-Cerro del judío, Ciudad de México”, en: Johanna Broda (coord.), *Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas en la historia de México*, pp. 63-73, ENAH-INAH, México.

2011, *San Bernabé Ocotepec. Religiosidad, organización comunitaria y resistencia social de un pueblo de la ciudad de México*, Tesis de Doctorado presentada en la División de Estudios de Posgrado, ENAH, México.

2013, “¡Si el Señor nos presta vida! ¡Si el Señor nos da licencia! Reciprocidad entre divinidades y humanos al suroeste de la Ciudad de México”, en: Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes (Coord.), *Los divinos entre los humanos*, México, Artificio Editores, pp. 173-193.

2016 a “Introducción” en: Padrón Herrera y Gómez Arzapalo (Comps.), *Dinámicas religiosas populares: poder, resistencia e identidad. Aportes desde la antropología*, México, Artificio Editores, pp. 27-41.

2016 b “Religiosidad, identificaciones y relaciones de poder en San Bernabé, Ocotepéc, D.F.” en: Padrón Herrera y Gómez Arzapalo (Comps.), *Dinámicas religiosas populares: poder, resistencia e identidad. Aportes desde la antropología*, México, Artificio Editores, pp. 43-81.

2017 “Identidad, resistencia y reivindicación social a través de la religiosidad popular” en: Gómez Arzapalo (Coord.), *Identidad y pertenencia al abrigo de la devoción: aportes para el estudio de la Religiosidad Popular*, México, Observatorio de la Religiosidad Popular-Universidad Intercontinental.

2018, “Al Santo Señor de Chalma yo le pido con el alma...Culto familiar, gremial y barrial en Santa María Nativitas-Zacapa y Xaltocan, Xochimilco, CDMX”, en: Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes (Coord.), *Santos, santuarios y peregrinaciones: referentes de sacralidad y engranes estructurales de las dinámicas religiosas populares*, México, Observatorio de la Religiosidad Popular-Universidad Intercontinental. En prensa.

Quezada, Noemí

2004, “Introducción”, en: QUEZADA, Noemí (editora), *Religiosidad popular México- Cuba*, UNAM-IIA-Plaza y Valdés Editores, México, pp. 9-24, 2004.

Rabinovich, Silvana

2002. “Espiritualidad de polvo y cenizas”, en: Shulamit Goldsmit (Coord.), *Memorias del 1° y 2° coloquios internacionales de Humanismo en el Pensamiento Judío*, Universidad Iberoamericana, México, pp. 48-63.

Ramírez Calzadilla, Jorge

2004, “La religiosidad popular en la identidad cultural latinoamericana y caribeña”, en: QUEZADA, Noemí (editora), *Religiosidad popular México- Cuba*, UNAM-IIA-Plaza y Valdés Editores, México, pp.25-46.

Rostas, Susanna; Droogers, André

1995 “El uso popular de la religión popular en América Latina: una introducción”, en: *Revista Alteridades*, México, UAM-Iztapalapa, vol. 5, num. 9, pp. 81-91.

Sanchis, Pierre

2008 *Cultura brasileira e religiao...passado e atualidade...* Cuadernos Ceru, Río de Janeiro, serie 2, vol. 19, pp. 71-92.

Sarmiento Tepoxtécatl, Florentino

2011 “Trabajo obrero, vida urbana y religión popular del municipio de Cuautlancingo”, en *Cuautlancingo en el tiempo*, México, pp. 30-58.

2014 “La religión popular indígena y la cruzada evangelizadora: la dialéctica del poder” en: Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes y Alicia María Juárez Becerril (comps.), *Fenómenos religiosos populares en Latinoamérica. Análisis y aportaciones interdisciplinarias*, México, Artificio Editores, pp.91-113 .

2016 “Esperamos un milagro. Dos procesos de conflicto en el estado de Puebla” en: Padrón Herrera y Gómez Arzapalo (Comps.), *Dinámicas religiosas populares: poder, resistencia e identidad. Aportes desde la antropología*, México, Artificio Editores, pp. 109-129.

2017 “La forma correcta... Reglamentación de las devociones populares en tres decanatos de Puebla” en: Gómez Arzapalo (Coord.), *Identidad y pertenencia al abrigo de la devoción: aportes para el estudio de la Religiosidad Popular*, México, Observatorio de la Religiosidad Popular-Universidad Intercontinental.

Semán, Pablo

2006 *Bajo continuo. Exploraciones descentradas de la cultura popular y masiva*, Buenos Aires, Ed. Gorla.

Serrano Sánchez Jesús Antonio

2013 *Planeación estratégica para la pastoral*, México, Editorial San Pablo.

2014 a (Coord.) *Atención Pastoral a la Devoción a San Judas Tadeo*, México, Editorial San Pablo.

2014 b “Mayordomías, realidad urbana y nueva evangelización” en: Gómez Arzapalo, Emiliano, Serrano, y Cruz (Comps.) *Pastoral Urbana y Mayordomías*, México, Editorial San Pablo, pp. 191-196.

2014 c “Reacciones a los retos pastorales de las unidades habitacionales” en: *Vivir la fe en la Ciudad hoy*, México, Editorial San Pablo, t. II, pp. 339-352.

2016 “Vitalidad y Complejidad de la Religiosidad Popular de los jóvenes mexicanos: evidencias empíricas” en: Padrón Herrera y Gómez Arzapalo (Comps.), *Dinámicas religiosas populares: poder, resistencia e identidad. Aportes desde la antropología*, México, Artificio Editores. En prensa.

2017 “Elementos para abordar una conceptualización de la religiosidad popular urbana” en: Gómez Arzapalo (Coord.), *Identidad y pertenencia al abrigo de la devoción: aportes para el estudio de la Religiosidad Popular*, México, Observatorio de la Religiosidad Popular-Universidad Intercontinental.

Suárez, Hugo José

2013 “Cuatro rostros de la religiosidad popular urbana”, en: *Cuicuilco*, México, ENAH, num. 57, mayo-agosto de 2013, pp. 207-227.

Suzan Morales, Adelina

2008, *Paisaje y ritualidad en Xicochimalco, Ver. Un municipio en el bosque de niebla*, tesis de Doctorado en Historia y Etnohistoria, ENAH, México.

2009, “Paisaje y ritualidad en Xicochimalco, Veracruz”, en: Johanna Broda (coord.), *Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas en la historia de México*, pp. 119-128, ENAH-INAH, México.

2013, “El Dueño del Monte: una manifestación de la religiosidad popular”, en:

Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes (Coord.), *Los divinos entre los humanos*, México, Artificio Editores, pp. 157- 172.

2018, “Un Santuario natural: la morada de Cuahuxihuan”, en: Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes (Coord.), *Santos, santuarios y peregrinaciones: referentes de sacralidad y engranes estructurales de las dinámicas religiosas populares*, México, Observatorio de la Religiosidad Popular-Universidad Intercontinental. En prensa.

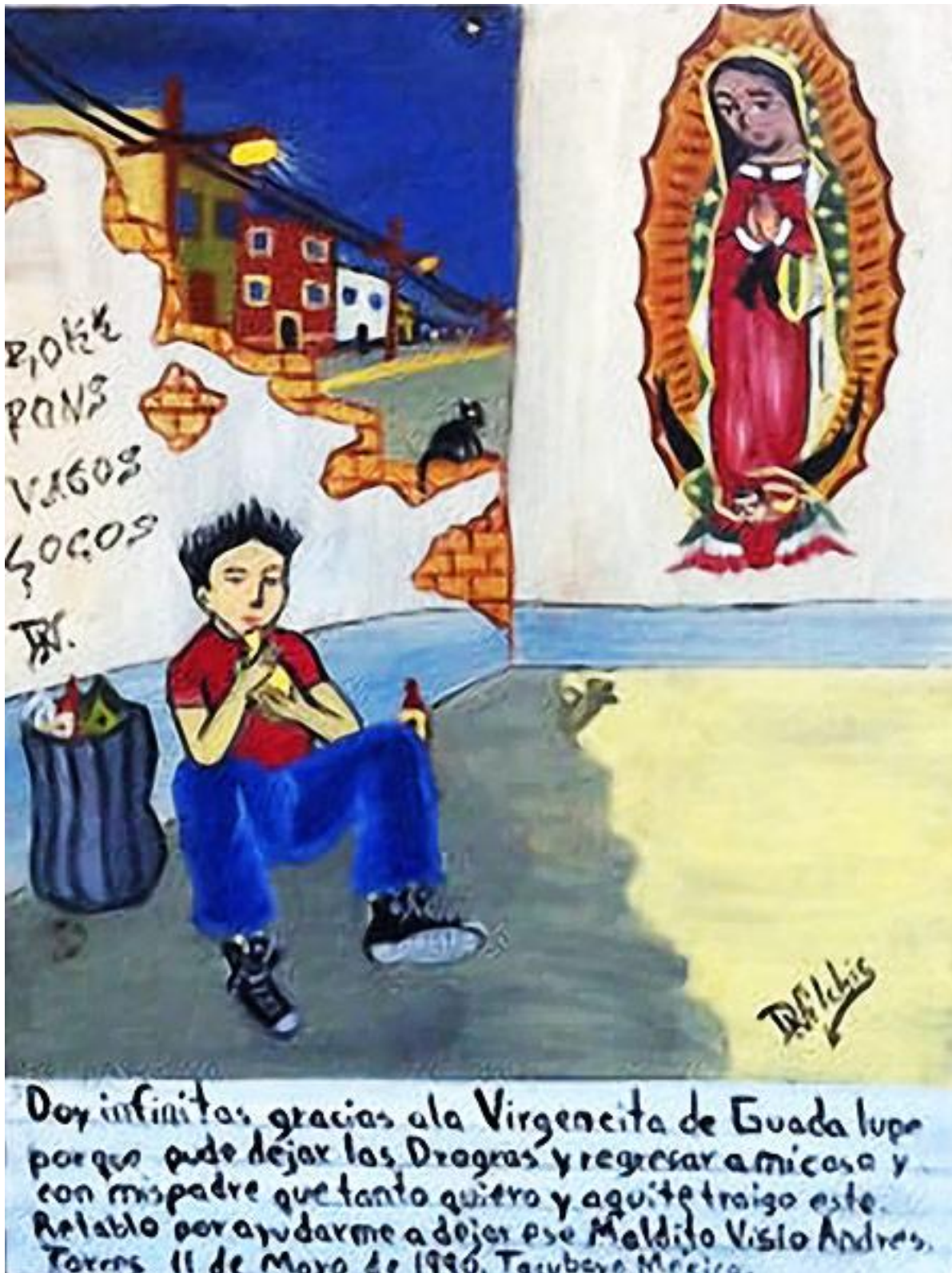
Wolf, Eric

2001, *Figurar el poder*, CIESAS, México.

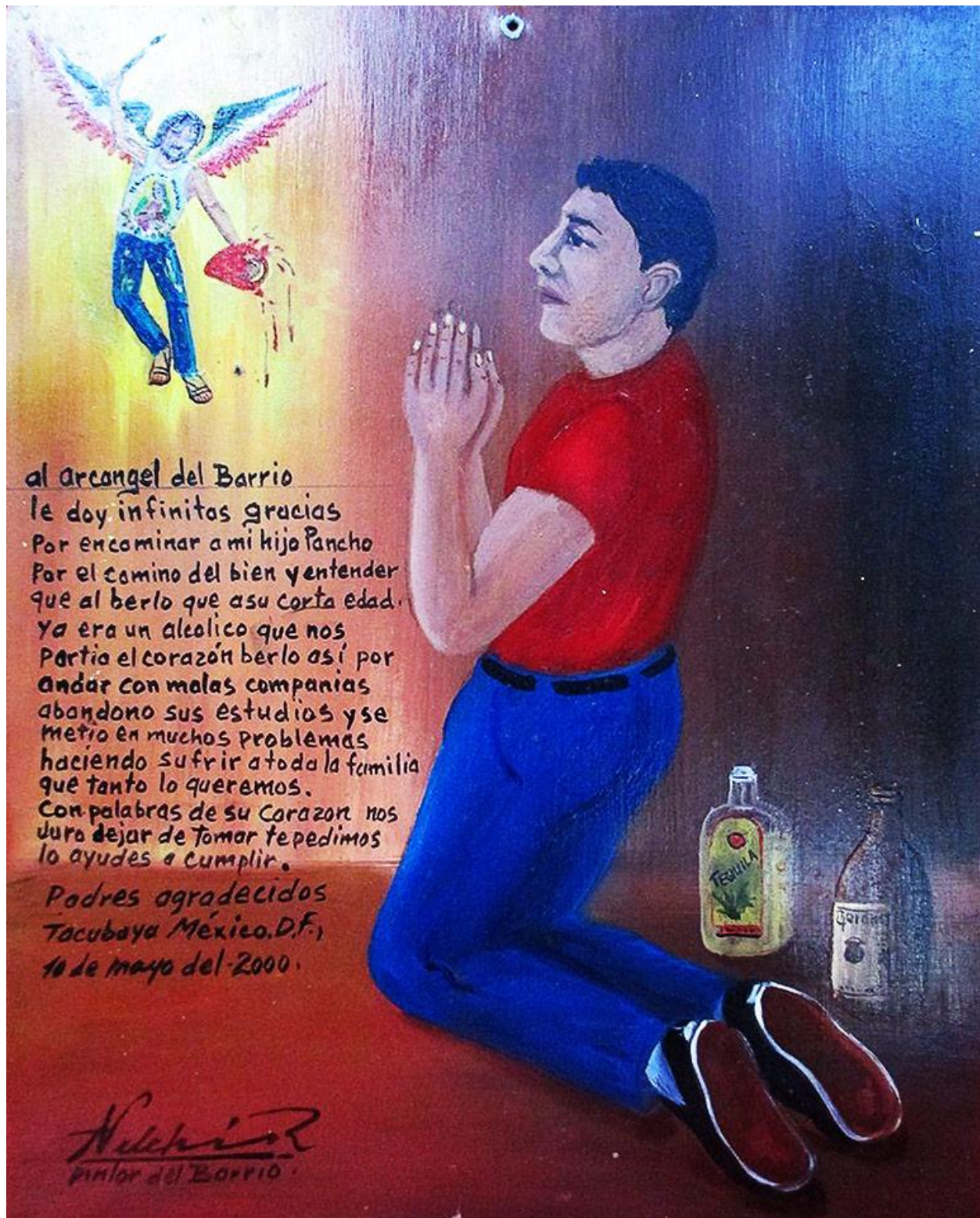
APÉNDICE DE IMÁGENES:

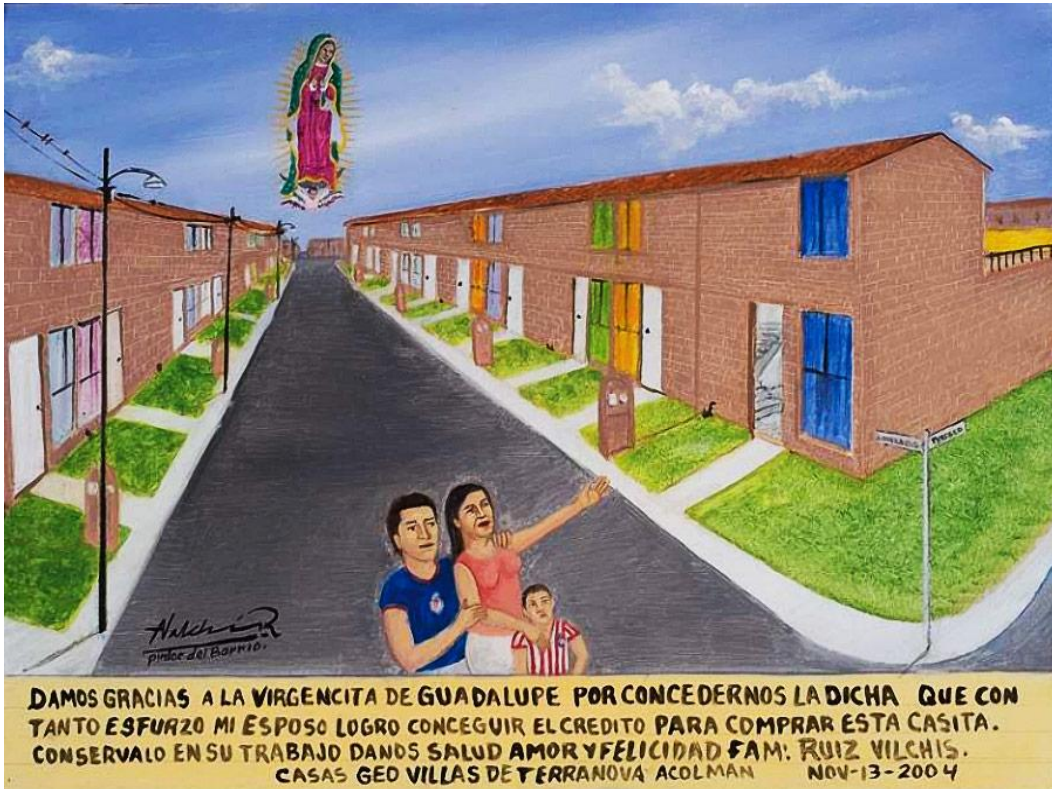
TESTIMONIOS DEL PASO DE DIOS POR LA CIUDAD, NARRATIVA VISUAL DE EXVOTOS





Doy infinitas gracias a la Virgencita de Guadalupe
porque pude dejar las Dragas y regresar a mi casa y
con mi padre que tanto quiero y a quien traigo este.
Relato por ayudarme a dejar ese Maldito Vicio Andres.
Torres 11 de Mayo de 1990. Tacubaya Mexico.

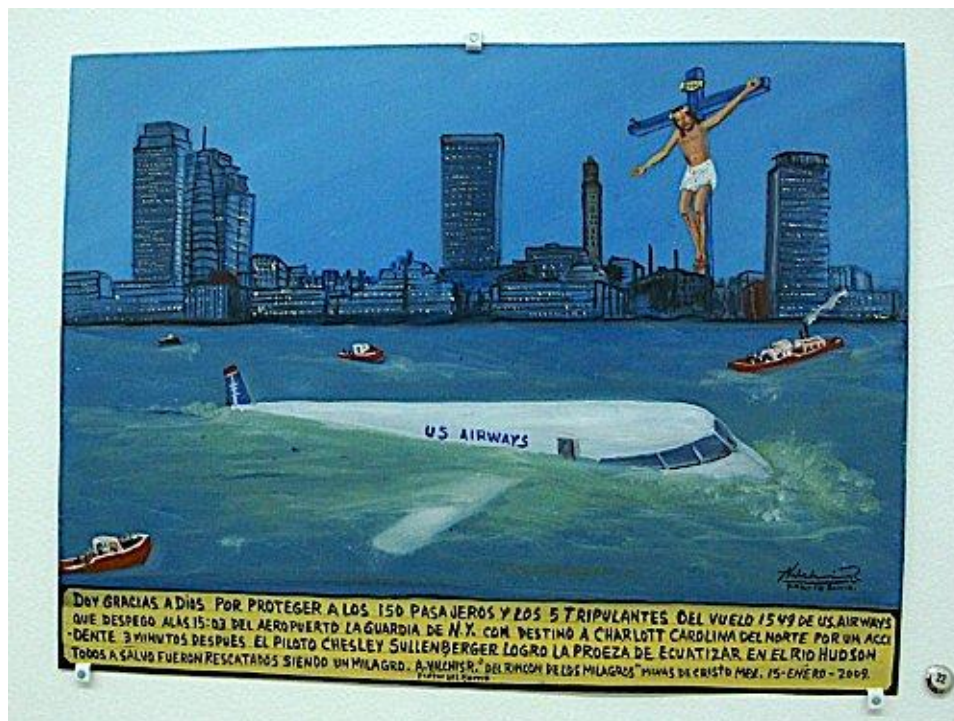
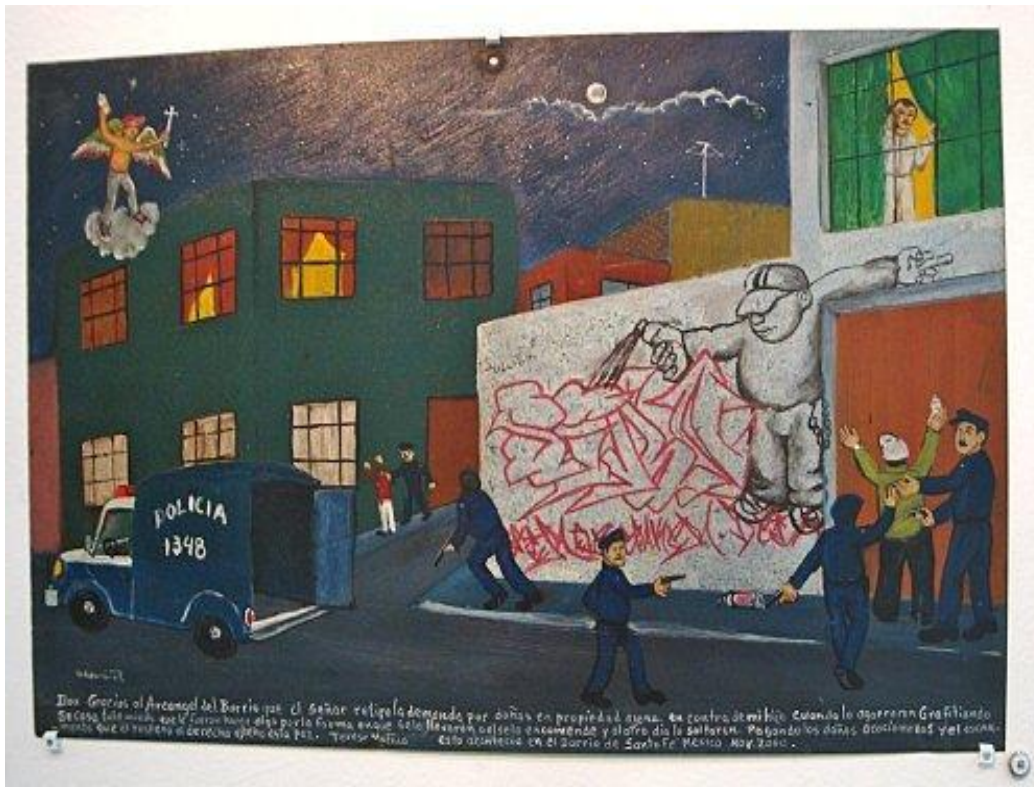


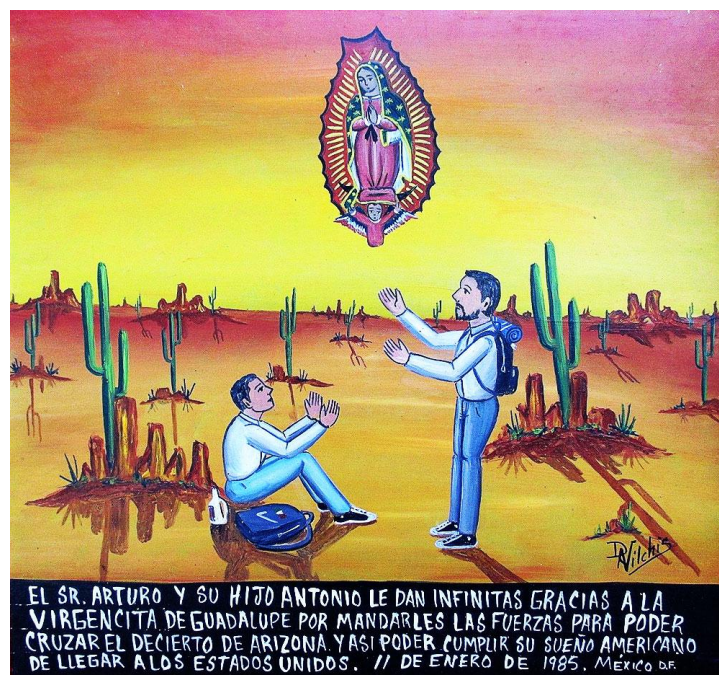
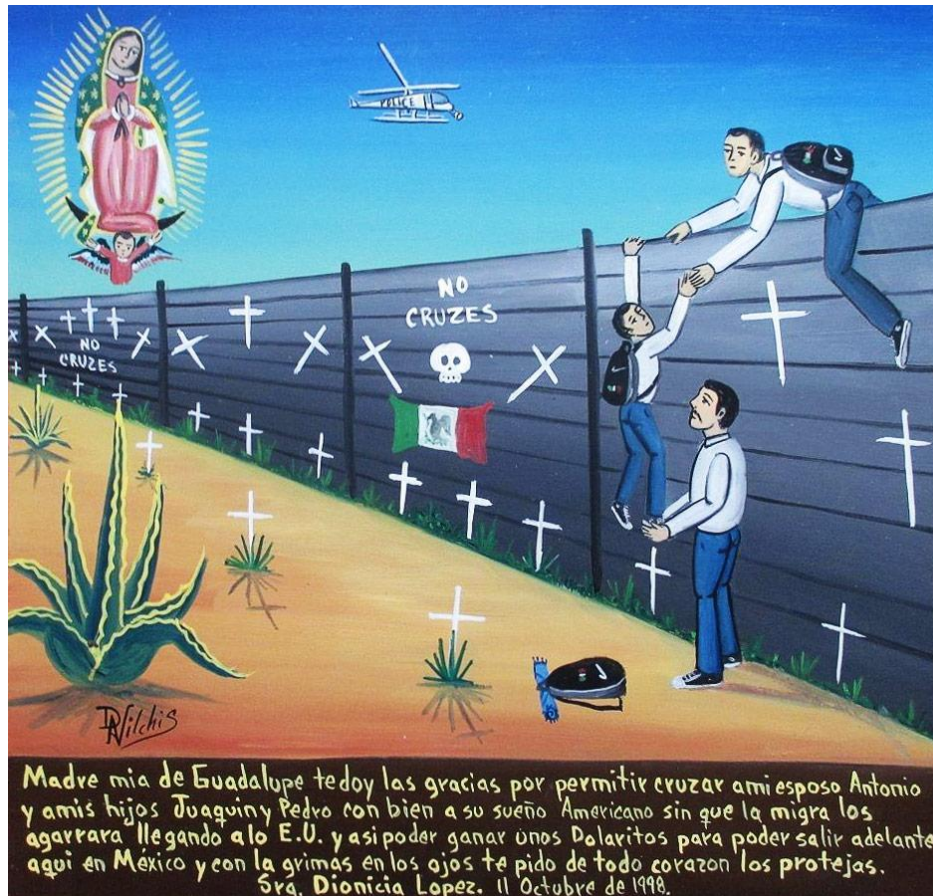












VII. CANONIZACIONES POPULARES EN AMÉRICA LATINA: JUEGOS DE PODER Y REFERENTES DE IDENTIDAD

FUENTE ORIGINAL DE PUBLICACIÓN:

María Elena Padrón Herrera y Ramiro A. Gómez Arzapalo Dorantes (coords.), *Dinámicas religiosas populares: poder, resistencia e identidad. Aportes desde la antropología*, México, Artificio Editores, 2016, pp. 83-108. ISBN 978-607-96189-6-4.

Al tratar acerca de la religión popular no podemos dejar de hacer una apología de la materialidad como base de partida de toda experiencia humana. La necesidad es la impronta de nuestra ontología. Nuestra subjetividad es una subjetividad frágil: de polvo y cenizas, como dijera Sylvana Rabinovich (*Cfr.* Rabinovich 2002). La dureza de la realidad material se impone al espíritu, que para ser humano, es necesariamente encarnado. Así, heridos por la necesidad, carentes permanentemente de una seguridad real y duradera en este mundo hostil y rudo, la relación con lo sagrado no puede ignorar esta huella de realidad presente en nuestro *ser humano*.

Bien apunta en este sentido Félix Báez-Jorge: “En tanto expresiones de la conciencia, las múltiples acepciones de lo sagrado son proyecciones subjetivas de los sujetos sociales” (Báez-Jorge 2011: 45), por lo que se requiere, en el esfuerzo analítico, colocar en primer lugar la realidad y no sacrificarla por pretensiones de corte universalista o arquetípico. Subyace en estos planteamientos la firme convicción de que el ámbito de lo sagrado tiene cimientos terrenales, los cuales se configuran históricamente, por lo que no es posible ignorar esa configuración y determinación histórica en la aproximación teórica a lo sagrado. La especificidad que las manifestaciones religiosas asumen en un contexto social específico, dependen directamente de factores materiales históricamente determinados y no de modelos universales privados de contexto.

En este sentido, bien apuntaba Durkheim en *Las formas elementales de la vida religiosa* que: “no existen, pues, en el fondo, religiones falsas. Todas son verdaderas a su modo: todas responden, aunque de manera diferente, a condiciones dadas de la existencia humana”. (Durkheim, citado por Báez-Jorge 2013: 11).

En este orden de ideas, retomo lo que discutiera Emmanuel Levinas en *Los imprevistos de la historia*, en el apartado de “Filosofía del hitlerismo” refiriéndose críticamente –desde su judaísmo- acerca de la separación alma-cuerpo en la filosofía griega y su ulterior influencia sobre el mundo occidental:

El pensamiento filosófico y político de los tiempos modernos tiende a situar al espíritu humano en un plan superior a lo real, abriendo un abismo entre el hombre y el mundo. Al hacer imposible la aplicación de las categorías del mundo físico a la espiritualidad de la razón, el pensamiento moderno sitúa el fondo último del espíritu fuera del mundo brutal y de la historia implacable de la existencia concreta. Sustituye el mundo ciego del sentido común con el mundo reconstruido por la filosofía idealista, bañado de razón y sometido a la razón. [...] El hombre del mundo liberal escoge su destino [...] como posibilidades lógicas ofrecidas a una serena razón que elige guardando eternamente las distancias. (Levinas, 2006: 28-29).

Sin embargo, la realidad es que somos almas insertas en la inmundicia y el conflicto, el desorden, los impulsos, el caos de la necesidad y el requerimiento ontológico de satisfacerla. No existe tal división entre mundo real y racional, en todo caso, la ficción creada por la segunda en su intento de separación y purificación del mundo, es lo que provoca la división absurda y brutal entre alma y cuerpo en Occidente.

Esta división imposible entre razón y materialidad, es vivenciada dramáticamente en la existencia real-concreta y se impone como contexto cultural al ente pensante que trata de dar cuenta de sí mismo en un entorno efímero, desechable, fugaz, gelatinoso y frívolo.

Subyace en estas ideas la apuesta de la heterogeneidad del mundo social real más que su homogeneidad, una apuesta más por lo diverso que por lo uno.

Diversidad en la vivencia de lo sagrado

Habiendo asentado los planteamientos anteriores y partiendo desde esa base, ubico a la religión popular como una forma concreta de asumir la religiosidad cifrada desde la existencia real, concreta y material. Nada más encarnado que eso, pero también nada más desafiante para una posición doctrinal “extracomunitaria”, y me explico en cuanto al término: los fenómenos religiosos populares tienen siempre un referente doméstico. Dada su adhesión a lo íntimo del pueblo, barrio, colonia o grupo que le da vida y vigor, la religiosidad popular no puede ser pretendida bajo una caracterización universal, y conservará siempre su sentido y coherencia en relación con el contexto social particular que la genera. Así, como dijera mi abuela entre los dichos de su pueblo, refiriéndose al médico que tomaba nota en su libreta cuando un paciente se curaba y otro no: *“Lo que es bueno para uno, no es bueno para el otro”*.

En la religión popular se debate la identidad, pertenencia y cobijo social de grupos poblacionales subalternos que no se sienten identificados con lo que se dicta desde la hegemonía y encuentran refugio a su propia singularidad en las expresiones religiosas populares y las instancias que las posibilitan. En este sentido, el peso que la identidad tiene en estos procesos religiosos populares es un elemento que no puede pasar desapercibido.

La “religiosidad popular”, en necesaria referencia a la “religión oficial”, son términos que –desde la antropología- tratan de desentrañar las lógicas operantes en uno y otro lado. Desde el seno de la antropología, la religiosidad popular necesariamente tiene que entenderse desde la particularidad cultural e histórica que la origina, es decir, no existe una religiosidad popular omniabarcante que de cuenta de los fenómenos religiosos populares de todos los lugares. Más bien, la religiosidad popular tiene siempre –como ya dijimos antes- un referente doméstico, es en la particularidad de un determinado pueblo y su historia, donde es posible describir los fenómenos religiosos populares significativos a esa población desde la singularidad de los procesos que la conforman.

La religión, para los sectores populares que vigorizan las expresiones religiosas populares, es algo vital, no es una excentricidad. Tiene que ver con el apoyo que se requiere en el ámbito material para la subsistencia en esta realidad inmanente. Así, los fines perseguidos dentro de la religiosidad popular no se sitúan en el campo escatológico, sino en esta realidad tangible que demanda satisfactores inmediatos y continuos.

En este contexto de religión popular, lo importante son las funciones pragmáticas operantes en el orden material, lo cual devela una diferencia radical entre la concepción religiosa católica oficial y la concepción religiosa popular. La primera invierte sus esfuerzos en una apuesta que no ha de ganarse en esta vida, mientras que la segunda invierte y gana aquí en esta vida terrenal.

Desde este punto de vista, resulta obvio lo señalado desde el subtítulo de este pequeño apartado: las convergencias y divergencias en la relación con lo sagrado provienen de la diferencia social, significados y roles que juegan los actores sociales desde su particularidad como miembros de una sociedad *Macro*.

Ilustrativamente, Cristina Auerbach Benavides, escribe en la revista *Magis*, refiriéndose a las comunidades que se dedican a la minería del carbón en el municipio de Músqiz, Coahuila:

la mayoría de las familias del carbón no sueñan con la iglesia porque no la conocen o la conocen demasiado. No saben el nombre de su obispo, pero saben que se sitúa al lado de las grandes empresas o que es el gran ausente cuando la muerte alcanza a los mineros de minas ilegales o clandestinas. Para muchos, no importa quién es el párroco, ni qué hace, ni para qué está, porque ni siquiera va a los funerales de los mineros. (Auerbach: 37).

Canonizaciones populares en Latinoamérica

Esta característica de la religión popular en su tensa relación con las instancias religiosas oficiales, institucionalizadas y hegemónicas, devela un conflicto presente en todo el entramado social de estos grupos culturales que dan vida y sustento a dichas manifestaciones religiosas al margen de la ortodoxia. La separación entre los intereses de la religión oficial y los de la religión popular, es una distancia

abismal que acentúa de forma diferente –y de hecho en extremos muy divergentes- los propósitos, esperanzas y expectativas humanas en relación a lo divino. Desde este punto de vista, refiero brevemente dos casos latinoamericanos que ilustran lo recién expresado: Monseñor Romero, en El Salvador y La Difunta Correa en Argentina. Ambos casos son ejemplos de canonizaciones populares que evidencian –en el culto- las diferencias sociales (en cuanto a proyectos sociales-nacionales) entre una hegemonía que detenta el poder, tiende a la homologación, la uniformidad y el franco integracionismo a ese monoproyecto social, y por otro lado, los grupos tradicionales que no se ven reflejados en dichos proyectos, y luchan por conservar sus tradiciones de corte ancestral, su identidad cultural autóctona y sus estructuras sociales locales. En este sentido, en la religión popular encontramos una radiografía de los procesos sociales conflictivos entre grupos antagónicos, pues evidencia luchas de poder, tironeo por la gestión del tiempo y el espacio sagrado, debates entre los mismos símbolos pero interpretados diferentemente de uno y otro lado, etc.

Monseñor Romero, El Salvador

Este es un ejemplo evidente de esa canonización popular, una canonización que por razones políticas y religiosas ortodoxas, aún no llega a oficializarse, al menos hasta hoy. Sin embargo, la forma en que el pueblo salvadoreño se volcó en derredor de su arzobispo desde el funeral después de su asesinato, marcó el derrotero de un culto popular que –en esos difíciles momentos de aquella nación- denotaba la urgencia de adscripción social, cobijo, pertenencia y unión entre grupos no favorecidos desde el poder hegemónico nacional, y además fuertemente violentados para integrarse a ese proyecto en detrimento propio. La santidad reconocida, desde el pueblo al arzobispo Romero, radica no tanto en su virtud y ortodoxia, sino en su opción por los pobres y los reprimidos de aquel momento, marcando una clara división de un “ellos” (gobierno represor) y un “nosotros” (los marginados). El pueblo ve a este hombre como santo, porque

reconoce en él una autoridad que se quedó del lado de los reprimidos, no “se rajó”, ni se vendió, ni los entregó, como en el ámbito político tan frecuentemente ocurre. Esta realidad se ve aún hoy reflejada en la catedral de El Salvador, donde el culto en el sótano en derredor de la tumba de Monseñor Romero, contrasta con el culto oficial en la planta superior de la liturgia católica ordinaria.

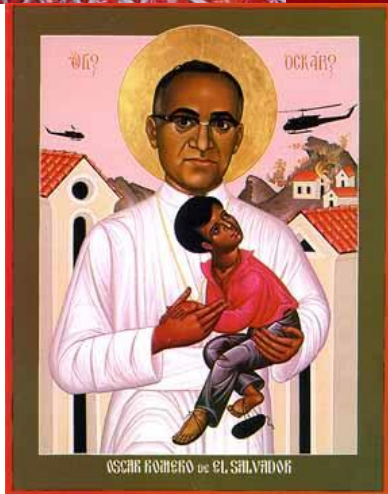
En el año 2014 se armó revuelo ante la posibilidad de su beatificación en el 2015, lo cual generó una serie de noticias contradictorias entre los defensores de la causa y las autoridades eclesiásticas salvadoreñas, quedando en claro que – aunque no se sabe a ciencia cierta cuándo será beatificado- el proceso llevará a eso tarde o temprano, pues el actual pontífice Francisco, lo ha “desatorado” en el proceso eclesiástico, un proceso que no ha sido para nada requerido para el culto popular que desde el momento de su muerte ha florecido en El Salvador y demás países centro y sudamericanos. He allí la plena ilustración de lo que es un culto popular, gestado, valorado y nutrido independientemente del parecer “oficial”.



Tumba de Monseñor Romero en la catedral del Salvador. Imagen tomada de:
<http://elmundo.com.sv/iglesia-por-canonizacion-romero>, 20 de octubre de 2014.



Diversas escenas del culto rendido a Monseñor Romero en su tumba en la catedral del Salvador. Imágenes tomadas de: <http://elmundo.com.sv/iglesia-por-canonizacion-romero>, 20 de octubre de 2014.



Fotografías mostrando carteles, murales, calendarios y playeras en derredor de la figura de Monseñor Romero. Imágenes tomadas de: <https://storify.com/ajaraujo/mosenor-oscar-arnulfo-romero>, 20 de octubre de 2014.



Mons. Romero en vida conviviendo con su gente. Imagen tomada de: <http://hunna.org/wp-content/uploads/2010/03/monsenorRomero.jpg> , 20 de octubre de 2014.



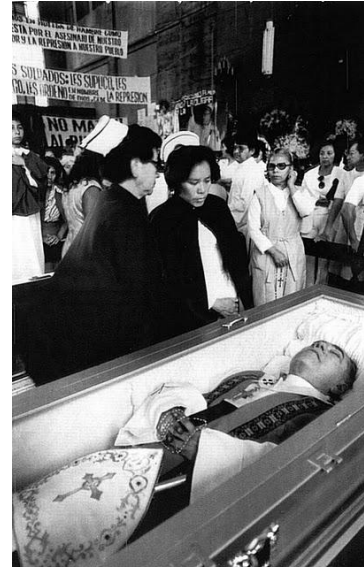
Mons. Romero recién asesinado en el "hospitalito" (Hospital de La Divina Providencia. Imagen de: http://3.bp.blogspot.com/_eMYO78roGw0/TOglpgy85HI/AAAAAAAAABg/4muF_QWH860/s200/Monse%25C3%25B1or-Romero-Muerte-II.jpg., 20 de octubre de 2014.



Imágenes de Mons. Romero recién asesinado de un disparo en el corazón en el Hospital de La Divina Providencia mientras celebraba misa el 24 de marzo de 1980. Imágenes tomadas de:
(Izquierda) http://laprensa3.doap.us/wp-content/uploads/sites/55/2010/10/288x318_1288322378_29-brazil.jpg
(Derecha) <http://img291.imageshack.us/img291/3590/asesinato1283c787xx6.jpg>
Ambas 20 de octubre de 2014.



Primeros preparativos del funeral en la Capilla de la Divina Providencia. El Salvador, 24 de marzo de 1980. Imagen tomada de: <http://www.skyscrapercity.com/showthread.php?t=400487>, 20 de octubre de 2014.



Funeral de Mons. Romero en El Salvador, 24 de marzo de 1980. Imagen tomada de: http://4.bp.blogspot.com/-ZrS5YlaRe_k/To2iGyTfVLI/AAAAAQAQ/6GZrPO84XrY/s640/PADRE+ROMERO+2.jpg, 20 de octubre de 2014.



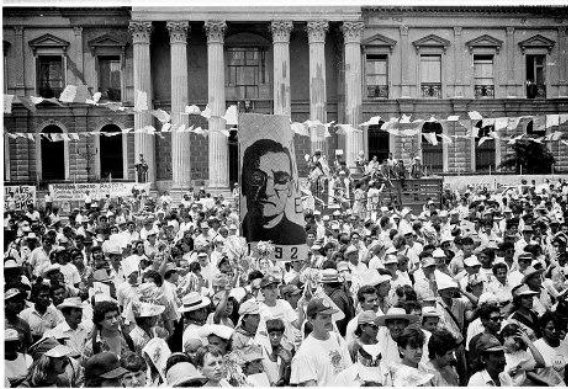
Funerales de Mons. Romero en la basílica del Sagrado Corazón de Jesús. Imagen tomada de: <http://www.skyscrapercity.com/showthread.php?t=400487>, 20 de octubre de 2014.



Funeral de Mons. Romero, el sacerdote del lado derecho atrás es el P. Ignacio Ellacuría, sacerdote jesuita de origen español rector de la UCA y asesinado el 16 de noviembre de 1989. Imagen tomada de: http://www.cervantesvirtual.com/bib/bib_autor/romero/graf/asesinato/asesinato2.jpg, 20 de octubre de 2014.



Guardia de honor en el funeral de Mons. Romero. Imagen tomada de:
<http://www.skyscrapercity.com/showthread.php?t=400487>, 20 de octubre de 2014.



Manifestación posterior al asesinato de Mons. Romero. Imagen tomada de:
<https://guacimodesuchitoto.files.wordpress.com/2013/05/manivestacic3b2n.jpg>, 20 de octubre de 2014.



Manifestación posterior al asesinato de Mons. Romero. Imagen tomada de:
<http://migenteinforma.org/wp-content/uploads/2013/08/romero-1.jpg>, 20 de octubre de 2014.

La Difunta Correa y el Gauchito Gil, Argentina

En el caso de la Difunta Correa, esta mujer –de apellido Correa- se ve obligada a desplazarse, huyendo de los conflictos políticos de la Argentina de principios del s. XX, nuevamente en derredor de problemas generados por proyectos modernizadores patrocinados desde el estado, que violentan a los grupos tradicionales locales, que no se ven reflejados en dichos proyectos. Esta mujer caminó, con un baúl debajo de un brazo, y con el otro, cargando a su hijo. Caminó y caminó hasta caer muerta, por lo que se le representa como una mujer muerta tirada boca arriba en el piso, con el crío prendido de su pecho. Casos parecidos son los del Gauchito Gil, y otros ejemplos de canonización popular de la época. En todo caso, no son personajes que hayan hecho algo específicamente sobresaliente, heroico o destacado en un acto monumental, más bien, son gente que “aguantó vara”, que siguió hasta donde pudo y fue truncada por proyectos exógenos a su realidad social local. Eso el pueblo lo entiende perfectamente, para ellos la virtud fue aguantar y no ceder, y si se cae, se cae permaneciendo lo que se es en la propia identidad. Ante la carencia de virtud que acusaría un proceso eclesiástico de canonización, el sector popular valora aquello en lo que ve reflejada su lucha diaria por sobrevivir física y culturalmente. Estos personajes que sucumbieron ante un proyecto social hegemónico expansivo y violento, se convierten en los modelos de virtud con poderes suprahumanos en la vivencia religiosa cotidiana de los grupos marginados.

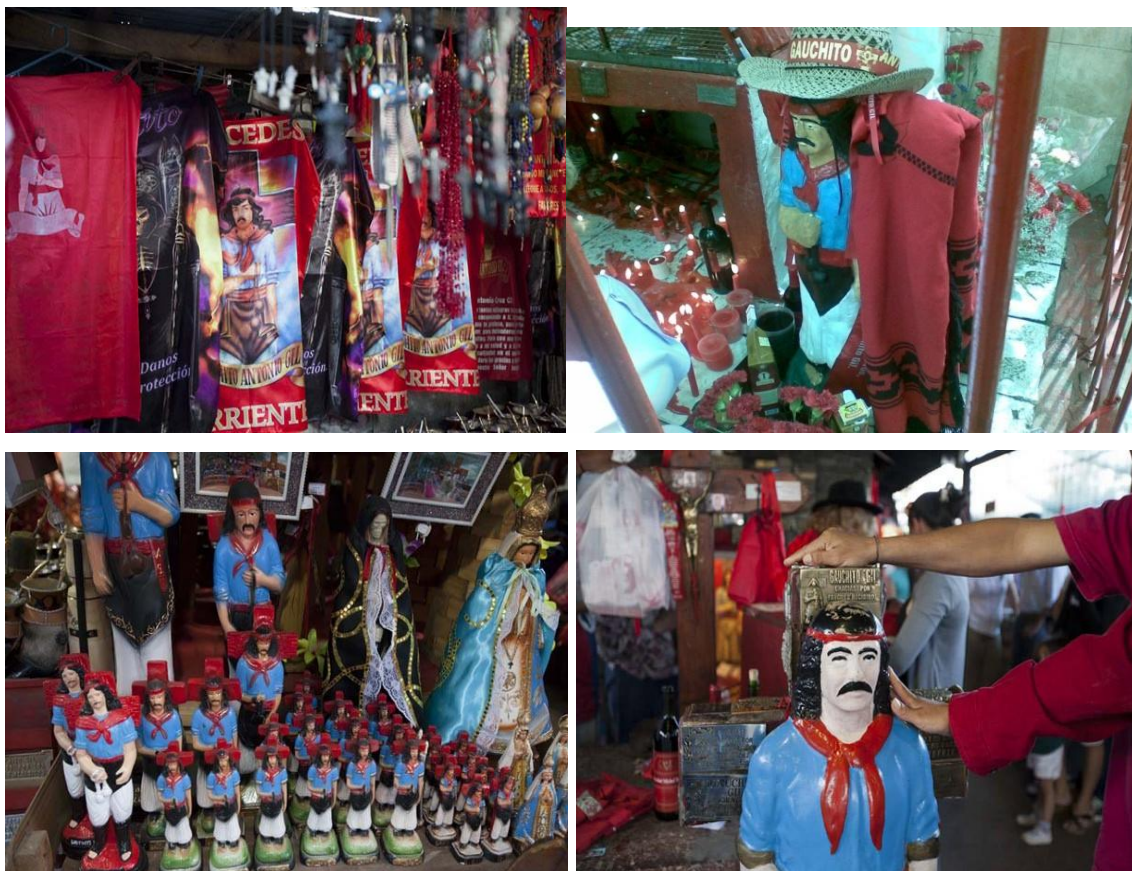


Imágenes de la Difunta Correa. Argentina. Fotografías tomadas de:
<http://archieff.rnw.nl/espanol/radioshow/cultos-populares-la-leyenda-de-la-difunta-correa>
20 de octubre de 2014.



Imágenes de un agradecimiento a la Difunta Correa (izquierda) y el indicador del lugar donde fue encontrada (derecha). Argentina. Fotografías tomadas de:

<http://www.caminosculturales.com.ar/wp-content/uploads/2011/04/Ingreso-al-Templo-de-la-Difunta-Correa.jpg>, 20 de octubre de 2014.



Diversas imágenes en derredor del culto al Gauchito Gil. Argentina. Fotografías tomadas de:

<http://gauchogil.webcindario.com/>
20 de octubre de 2014.



Imágenes en derredor del culto al Gauchito Gil. Argentina. Fotografías tomadas de:
<http://gauchogil.webcindario.com/>
20 de octubre de 2014.

El Tiradito, Tucson, Arizona

El Tiradito es una imagen venerada en Tucson, Arizona, desde 1870. Es especialmente buscada por los indocumentados mexicanos que cruzan la frontera hacia Estados Unidos. Los devotos le piden favores para arreglar sus papeles migratorios, conseguir su residencia en Estados Unidos, conseguir permisos de trabajo o simplemente para cruzar sanos y salvos el desierto que va de Sonora a Tucson. Este culto hace referencia a un joven que cruzó la frontera en 1870 y perdió la vida: Juan Olivares, que es el nombre de *El Tiradito*. Esta persona se dice que entró a trabajar en una hacienda de la región y tuvo la mala suerte de enamorarse de la mujer del hacendado, quien al descubrir la traición lo asesina a hachazos y tira su cuerpo entrecortado en alguna zanja a las afueras de la ciudad. La gente del pueblo que lo encontró lo sepulta en ese mismo lugar donde fue tirado y un tiempo después empiezan a adjudicarle milagros, por lo que deciden levantar una pequeña capilla en su honor, casi una urna, y lo empiezan a venerar. Lo nombraron el santo de los indocumentados y los activistas solidarios, tanto mexicanos como estadounidenses, se reúnen ahí un jueves al mes para rezar por

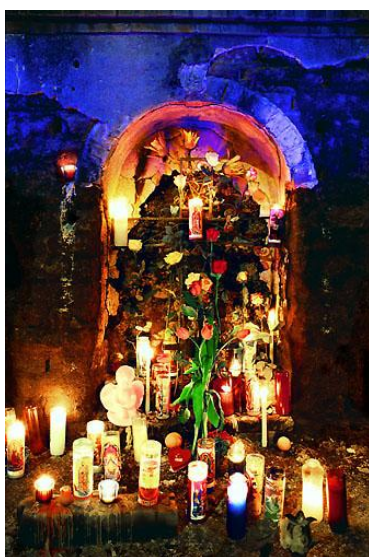
los migrantes y denunciar distintas violaciones a sus derechos humanos. La gente le pide al Tiradito para que los polleros no les roben su dinero, para arreglar su residencia en Estados Unidos o rogar por aquellos que van a cruzar el desierto. Los migrantes cuando pasan por Tucson buscan la Capilla de los Deseos donde está El Tiradito para pedirle trabajo en Estados Unidos y para que la “migra” no los capture.



Capilla de los Deseos en Tucson, Arizona, donde se venera al Tiradito. Imagen tomada de:
http://www.examiner.com/images/blog/EXID2345/images/Shrine_full_view.jpg
20 de octubre de 2014.



Capilla de los Deseos en Tucson, Arizona, donde se venera al Tiradito. Imagen tomada de:
<http://cdn.c.photoshelter.com/img-get2/I0000jyux89iy.lc/fit=1000x750/El-Tiradito-shrine-Tucson-AZ-002.jpg>
20 de octubre de 2014.



Capilla de los Deseos en Tucson, Arizona, donde se venera al Tiradito. Imagen tomada de:
http://www.atwillett.com/passion_junkie/Images/pageimages/7shrine.jpg
20 de octubre de 2014.

Juan Soldado, México

Este es el nombre con el que se conoce a un soldado mexicano sumamente controvertido, pues fue ejecutado acusado de la violación y asesinato de una niña. El nombre real de Juan Soldado era Juan Castillo Morales y el crimen en cuestión ocurrió el 17 de febrero de 1938. La niña violada y asesinada era Olga Camacho Martínez y Juan Soldado fue encontrado culpable, sentenciado y ejecutado por dicho crimen. Sus actuales seguidores sostienen que fue falsamente acusado y encuentran en él refugio para aquellos que están injustamente en prisión, que son acusados siendo inocentes o bien, los migrantes que están presos en los Estados Unidos. Recientemente ha adquirido mucho renombre entre los migrantes, asociándose al culto de “El Tiradito”, para pedirle por un buen desenlace de las peripecias del camino entre el abandono de la tierra natal y la instalación en el lugar final de migración. En el Noroccidente de México y Sudoeste de los Estados Unidos encuentra su mayor centro de devoción. Se ha convertido en un ícono de aquellos que se consideran completamente desprovistos de toda derecho frente a las instancias gubernamentales, por eso actualmente es considerado como patrón de los indocumentados. Prácticamente se le considera una especie de mártir, pues al sostener que fue acusado y ejecutado injustamente, su muerte se carga de un profundo significado para aquellos que se encuentran o se dirigen a contextos sociales donde sus derechos no son plenamente reconocidos ni respetados.

Es importante destacar la profunda controversia sobre este asunto, pues en Tijuana, donde ocurrieron los hechos y donde se enterró tanto a Juan Soldado como a la niña Olga Camacho, hay aún familiares de esta última y sostienen que el crimen fue efectivamente perpetrado por este personaje. De hecho a la tumba de la niña Olga se le conoce localmente como la “tumba olvidada”, en contraposición al tumulto en derredor de la de Juan Soldado. Me parece en el sentido de la reflexión propuesta en este artículo, destacar el papel simbólico del personaje (“deshistorizado”) en relación con las necesidades materiales de

quienes se refugian en este culto en una interpretación que se reelabora continuamente sin necesidad de que para ello se apegue a los hechos reales.



Oración a Juan Soldado. Fotografía del Colegio de la Frontera Norte, tomada de: <http://www.colef.mx/catalogofotos/var/resizes/Personalidades/Juan%20Soldado/image0049-37.jpg?m=1401213444> 20 de octubre de 2014.



Nota periodística norteamericana del crimen de violación y asesinato de una niña por el que fue apresado y ejecutado Juan Soldado. Fotografía tomada de: <http://radiotijuana.com.mx/blog/wp-content/uploads/2012/10/mito5-color.jpg> 20 de octubre de 2014.



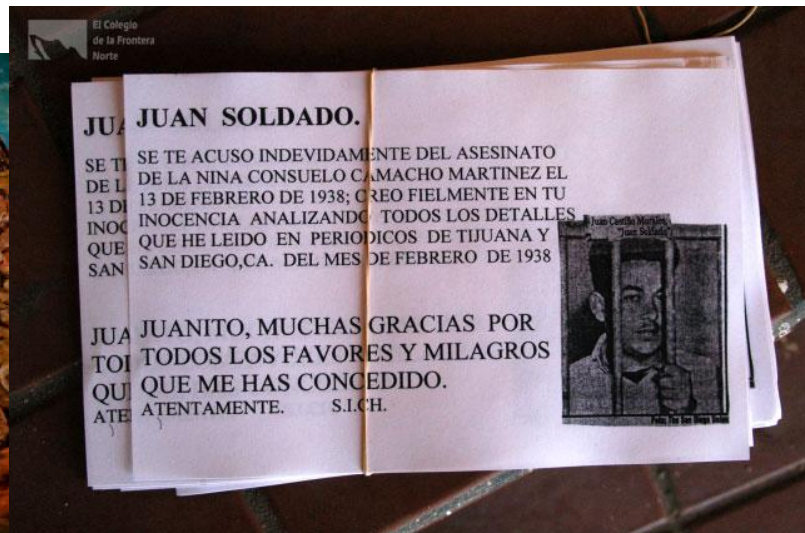
Capilla de Juan Soldado. Fotografía del Colegio de la Frontera Norte, tomada de: http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/d/d5/Fotos_favoritas_252.jpg, 20 de octubre de 2014



Imagen de bulto de Juan Soldado. Fotografía tomada de:
<http://www.contrasteweb.com/wp-content/uploads/2013/03/Juan-soldado-460x250.jpg>
20 de octubre de 2014.



Pintura mostrando a migrantes que cruzan el desierto dando culto a Juan Soldado. Fotografía tomada de:
<http://ideaspresentes.com/2011/10/12/>
20 de octubre de 2014.



Hojas repartidas en una capilla de Juan Soldado, explicando su inocencia. Fotografía del colegio de la Frontera Norte, tomada de:
<http://www.colef.mx/catalogofotos/var/albums/Personalidades/Juan%20Soldado/image0052-46.jpg?m=1401213445>
20 de octubre de 2014.

Jesús Malverde

Su nombre real fue –según algunos- Jesús Montenegro Villareal, otros sostienen que su verdadero nombre era Jesús Juárez Mazo, nacido el 24 de diciembre de 1870, y que "Malverde" era un apodo derivado de "el Mal Verde", dado que realizaba sus asaltos entre la espesura verde del monte. Por otra parte, a finales de 2004, según Gilberto López Alanís, director del Archivo Histórico de Sinaloa, se encontró en los archivos del Registro Civil de Culiacán un acta de nacimiento de 1888 de un niño llamado Jesús Malverde, hijo de Guadalupe Malverde. En todo caso se dice que fue bandido y salteador de caminos en Sinaloa, México. Se ubica su origen en los Altos de Sinaloa en la primera década del s. XX. Finalmente fue ejecutado y a partir de allí se le toma como un personaje de orden sagrado. Su culto pronto desbordó el estado de Sinaloa y se propagó por toda la zona norte de México y sur de Estados Unidos. Se le atribuyen los títulos de "Bandido generoso" y de "Ángel de los pobres", como una especie de *Robin Hood* que robaba a los ricos para ayudar a los pobres. En todo caso, su actuación se ubicó siempre al margen de la ley y lo institucional. Hoy ha cobrado una gran presencia entre los narcotraficantes y se le conoce como el "Santo de los Narcos".

Tras su ejecución, se prohibió la inhumación de los restos, quedando éstos a la intemperie y pendiendo de un mezquite a manera de escarmiento, según unas versiones, porque según otras fue su cabeza la que se cortó y colocó en un árbol, a la vista de todos, como advertencia a sus partidarios. Con el tiempo, los restos finalmente cayeron al suelo y los habitantes de Culiacán comenzaron a arrojar piedras para proteger el cuerpo, pues recordemos la restricción del entierro. En la actualidad continúa la tradición de llevarle, además de flores o veladoras, piedras del lugar de origen de los devotos, como forma de rendir culto.

Con la expansión de la ciudad de Culiacán, los huesos de Malverde fueron trasladados a una capilla que atrae a miles de devotos cada año. Muchos dejan velas u otros objetos asociados con sus vidas, como pescadores que dejan camarones en alcohol en agradecimiento por una buena pesca. Otras personas

dejan fotografías de aquellos seres queridos que necesitan ayuda. Cuando algún milagro tiene lugar, vuelven a agradecerlo a Malverde, a menudo dejando placas que lo conmemoran.

A Malverde, al igual que a cualquier otro santo de influencia católica, se le atribuye especialización en el tipo de milagros que puede realizar, hoy por hoy, la más conocida, por controvertida, es la protección de las personas dedicadas a la producción o tráfico de drogas; sin embargo, no es la única. Tradicionalmente, sus devotos le atribuyen la protección de los migrantes que cruzan ilegalmente a Estados Unidos, función que comparte con Juan Soldado. Existen en las rutas más frecuentes de cruce de la frontera santuarios donde se encuentran figuras de Malverde. Se le atribuye, asimismo, la protección de los pobres al enfrentar causas penales, por lo que en muchas zonas del país se le relaciona con San Judas Tadeo, patrono de las causas perdidas.



Grabado de Jesús Malverde entre hojas de marihuana. Imagen tomada de:
<http://symbiose-sadist.deviantart.com/art/MALVERDE-130648596>
20 de octubre de 2014.



Imagen de Jesús Malverde en un altar. Fotografía tomada de:
<http://img.informador.com.mx/biblioteca/image/n/370x277/962/961800.jpg>
20 de octubre de 2014.



ORACION A JESUS MALVERDE

HOY ANTE TU CRUZ POSTRADO
¡OH MALVERDE MI SEÑOR
TE PIDO MISERICORDIA
Y QUE ALIVIES MI DOLOR.
TÚ QUE MORAS EN LA GLORIA
Y ESTÁS MUY CERCA DE DIOS
ESCUCHA LOS SUFRIMIENTOS
DE ESTE HUMILDE PECADOR
¡OH! MALVERDE MILAGROSO
¡OH! MALVERDE MI SEÑOR
CONCÉDEME ESTE FAVOR
Y LLENA MI ALMA DE GOZO.
DAME SALUD SEÑOR
DAME REPOSO
DAME BIENESTAR
Y SERÉ DICHOSO".

Jesús Malverde en un altar. Imagen tomada de:
<http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/thumb/5/56/Malverde2.jpg/220px-Malverde2.jpg>, 20 de octubre de 2014.

Oración a Jesús Malverde, tomada de:
http://o14.metroflog.com/pictures/983/28/6/565628983_Y_CGGTCMCQCTRQJW.jpg, 20 de octubre de 2014.



Jesús Malverde. Fotografía tomada de:
http://hres.univision.com/noticias/aqui-y-ahora/videos/photo/2011-09-21/jesus-malverde-santo-de-los_1024x768.jpg
20 de octubre de 2014.

Veladora y estampa de Jesús Malverde mostradas por un devoto. Imagen tomada de:
<http://www.laopinion.com/apps/pbcsi.dll/storyimage/IM/20120713/NEWS04/120719450/AR/0/AR-120719450.jpg?ExactW=640&ExactH=450&imageversion=Article>, 20 de octubre de 2014.

POR INICIAR EL CICLO ESCOLAR



En Sinaloa 624 mil 978 alumnos de educación básica iniciarán el ciclo escolar 2007-2008, anunció Mayra Lorena Zazueta Corrales.

4A

CIUDAD

EL DEBATE, CULIACÁN, SINALOA, JUEVES 16 DE AGOSTO DE 2007
PÁGINA 3-A

PGR INVESTIGA LOTE DE AUTOS



La PGR abrió una averiguación previa para investigar lo referente a los 25 unidades motrices de lujo decomisados en un lote de autos de la colonia Zapata.

4A

REPORTAJE. JESÚS MALVERDE (TERCERA PARTE)

Narcomuseo en la Sedena

En el museo de enervantes, ubicado en la Sedena, tienen una réplica del altar del famoso bandolero sinaloense



Hecho Ponce

Una réplica del altar a Jesús Malverde exhibe la Secretaría de la Defensa Nacional (Sedena) en su museo de enervantes.

Esto lo dio a conocer la Sedena en respuesta a la solicitud 0000700116307 enviada por este reportero al IFAI con fecha de recepción 16 de julio de 2007 y respuesta el 11 de agosto del mismo año.

La respuesta dice: "En relación al altar de Jesús Malverde que se encuentra en esta secretaría, se le informa que este no fue asegurado, sino que se trata de una réplica del original que se encuentra en una capilla en la ciudad de Culiacán, Sinaloa".

Exposición. También reconoce que en la lucha permanente al narcotráfico aseguraron objetos que

ahora exhibe en su museo de enervantes como son: escritos anónimos intentando sobornar al personal militar, una gabardina de piel con chaleco antibalas, tabiques de concreto con marihuana y hasta un armadillo disecado relleno de paquetes de marihuana.

"Se hace de su conocimiento que el decomiso es competencia exclusiva del Poder Judicial, por lo que esta secretaría en la aplicación de la lucha permanente en contra del narcotráfico, aseguró los objetos que refiere", dio como respuesta la Sedena, al requerimiento de información.

Requerimiento a Sedena. "Solicito información de los decomisos que han hecho en Sinaloa y mantienen en el museo de enervantes en Sedena. Solicito la información de dónde decomisaron el altar a Malverde".

La imagen. La famosa imagen de Malverde, que era supuestamente una composición de artistas regionales, se pudo confirmar que en realidad es a semejanza de una fotografía del político local Carlos Mariscal Elizalde.

La historia cuenta que al no tener una foto auténtica de Malverde, hace más de dos décadas se propusieron a inventarla con artistas regionales del género rancheño, pero no sucedió porque el encargado de realizarla la hizo parecida a una foto de Mariscal.

El mismo exgobernador de Sinaloa, Juan Millán, en entrevista sobre el tema al canal de Tv "Infinito" confirmó que la imagen es de Mariscal Elizalde.

En esa ocasión Millán mencionó que fue Joaquín Vega, entonces funcionario del Ayuntamiento, quien proporcionó la foto de Carlos Mariscal.

Aseguramientos:

Objetos asegurados por la Sedena en Sinaloa:

- Báscula para pesar enervante
- Recolector de goma de opio
- Rollo de manguera
- Bombas para fumigar
- Motobomba para riego
- Escritos anónimos
- Recipientes para almacenar
- Prensa metálicas
- Gatos hidráulicos
- Tabiques con marihuana
- Armadillo disecado, relleno de paquetes de marihuana
- Tanque de combustible y gas
- Tanque de gas estacionario
- Telescopio
- Equipos de radio
- Equipo de visión nocturna
- Gabardina antibalas
- Sombrero
- Puerta de madera tallada
- Armas de fuego y escopeta
- Pipas para consumo de droga

Nota periodística del culto a Jesús Malverde en el museo de la SEDENA con relación al narcotráfico. Imagen tomada de: http://1.bp.blogspot.com/_hbGLYvGq4M/TmQXW1kTk6I/AAAAAAAAAiM/FGEp5AfJbDU/s1600/MALVERDE%2BTERCERA%2BPARTE%2B%2528NARCOMUSEO%2529.jpg, 20 de octubre de 2014.

El Niño Fidencio, México

El *Niño Fidencio* (Irámuco, Guanajuato, 18 de noviembre de 1898- Espinazo, Nuevo León, 1938) fue un famoso curandero mexicano. Su nombre verdadero fue José de Jesús Fidencio Constantino Síntora (Cfr. Berlanga, Lara y Ramírez 1999), es venerado ahora por la Iglesia Fidencista Cristiana. Obviamente, aunque la Iglesia Católica no le reconoce estatus oficial de santo, su culto se ha extendido

por gran parte del norte de México y el sur de Estados Unidos amparado ya por su propia iglesia fidencista.

En la escuela primaria conoció al sobrino del padre Segura, Enrique López de la Fuente, quien era el conserje y su amigo, posteriormente, su protector. Ambos niños ayudaban al sacerdote en los oficios religiosos y se piensa que con él, Fidencio aprendió a realizar curaciones con hierbas.

Espinazo es una pequeña comunidad en el municipio de Mina, Nuevo León, que colinda con el estado de Coahuila en una región muy desértica y despoblada. Dicha comunidad creció en territorios de una hacienda ganadera cuando se estableció una estación de ferrocarril entre Saltillo y Piedras Negras. La fama de este lugar surgió gracias a el Niño Fidencio, cuyos conocimientos de herbolaria y sanación llegaron a oídos de Plutarco Elías Calles, quien era el Presidente de México en 1927 y fue a ver a este curandero debido a un problema que le aquejaba. A partir de entonces, y como agradecimiento del Presidente, la prensa de aquel tiempo se dedicó a hablar de las curaciones milagrosas del Niño Fidencio, haciendo que Espinazo se convirtiera en un centro de peregrinaje y curación. Por esta razón también se le llama el Santo de Plutarco Elías Calles.

Se considera que Fidencio era famoso por realizar operaciones sin anestesia sin causar dolor en sus pacientes y por relacionar sus curaciones con lugares específicos del poblado, como un árbol de pirul desde el cual arrojaba objetos a los congregados a su alrededor siendo curados quienes recibían el golpe y un charco lodoso ubicado en las afueras del poblado, donde sumergía a sus seguidores.

Fidencio, desde la perspectiva de sus devotos, sigue obrando milagros a través de encausadores de sus poderes denominados *Cajitas*, que son personas que continúan su obra y curan a la gente que acude a verlos en el mismo lugar donde Fidencio realizaba sus curaciones. Así pues, estas *Cajitas* son una especie de “médium” que trabajan y curan por el espíritu del Niño Fidencio que se hace presente a través de ellos. El Niño Fidencio también es llamado “Manobile”.

Sostienen sus devotos que murió de agotamiento sin descuidar a nadie de los que lo buscaban.



Devotos guiados por las *Cajitas* entrando en el charco en Espinazo, Nuevo León.
Fotografía tomada de: <http://mitosyleyendasdemexico.blogspot.mx/2010/12/el-nino-fidencio-mito-y-leyenda.html>
20 de octubre de 2014.



Fotografía del Niño Fidencio en un altar tomada por Oswaldo Ordóñez. Imagen tomada de: <http://www.zocalo.com.mx/seccion/articulo/relatos-y-leyendas-el-nino-fidencio-1412082638> , 20 de octubre de 2014.



Imagen del Niño Fidencio yacente en una caja de cristal. Fotografía tomada de: <http://mitosyleyendasdemexico.blogspot.mx/2010/12/el-nino-fidencio-mito-y-leyenda.html> 20 de octubre de 2014.



Devotos en el charco lodoso para recibir la curación. Fotografía tomada de: http://v1.zonezero.com/exposiciones/fotografos/va/ltierra/photos/fidencio_29.jpg 20 de octubre de 2014.



El Niño Fidencio realizando curaciones. La inscripción manuscrita dice: "Fidencio le estrae de la vijiga al niño Diego Orreno (¿?) una piedra que pesa 42 gramos. Esp. N.L. 12/5/28". Fotografía tomada de: <http://www.rcadena.net/vejiga.jpg>, 20 de octubre de 2014.



EL NIÑO FIDENCIO ANTES
DE EXTRAER UN
TUMOR CANCEROSO
DE LA RODILLA DE UNA SRA.
USANDO COMO BISTURI UN VIDRIO DE BOTELLA.

El Niño Fidencio realizando curaciones. La inscripción manuscrita dice: "El niño Fidencio antes de extraer un tumor canceroso de la rodilla de una Sra. Usando como bisturi un vidrio de botella". Fotografía tomada de: <http://www.rcadena.net/fidencio3.jpg>
20 de octubre de 2014.

Entre la inmanencia y la trascendencia: derrotero de las pesquisas en torno a los fenómenos religiosos populares

En medio de la dureza de una vida cotidiana en la que la miseria se hace costumbre, surge la imperiosa necesidad de ser distinguido excepcionalmente por lo sagrado. Es esa excepción la que “saca” de la masa informe de un anonimato habitual en las desdichas y amarguras que se entretajan con nudos cada vez más cerrados.

Estas canonizaciones populares nos hablan de sectores sociales marginales que precisamente desde el margen proponen sus propios modelos de vidas ejemplares, que –lejos de ser paradigmas morales- exaltan las virtudes de una vida en lucha constante por sobrevivir desde una posición poco privilegiada socioeconómicamente hablando, enfrentando la crudeza de la realidad con escasas fuentes de apoyo más allá de las redes de solidaridad y reciprocidad que horizontalmente se entretajan en la intimidad del pueblo, barrio o colonia. Es por eso que –desde esa intimidad- estos “santos” canonizados por el pueblo son leídos desde las coordenadas culturales locales, en un simbolismo entendible sólo desde esa perspectiva que le da origen y sustento; así, podríamos decir que revelan una lógica cultural interna que está fuera de toda lógica para la institución eclesiástica universal.

La *relación excepcional* que mencionábamos líneas arriba es una necesidad psicológica innegable. A nivel horizontal, las relaciones afectivas proveen de esa excepcionalidad que hace brotar el rostro –distinto, diferenciado y único- por el que se da la singularidad. Cuando esa excepcionalidad se lleva al campo vertical: lo sagrado que me toca en mi mundanidad, tenemos entonces un elemento de legitimidad en la forma de vida asumida, la labor realizada, la opción tomada en la existencia particular. Es importante tener esto en cuenta para entender estos fenómenos religiosos marginales, pues en las canonizaciones populares no se toma en cuenta la totalidad de la vida del ente venerado, sino ciertas características, actitudes o respuestas concretas de vida que son

ampliamente significativas para un grupo de personas que pasa –cotidiana o momentáneamente- por una situación existencial similar a la de aquél y que lleva al devoto a identificarse con el “santo” canonizado popularmente al encontrar un reflejo de su situación vital.

Habiendo considerado lo anterior, considérese que la distinción que la religión oficial hace entre este mundo y el otro, implica la separación del ámbito humano y el divino, donde la divinidad se acerca a la realidad humana, pero el fin último se concibe fuera de esta realidad. Es una visión de la trascendencia donde los ámbitos de lo humano (terrenal, perecedero, inmanente) están muy bien diferenciados de lo divino (celestial, eterno, trascendente).

En base a lo observado en los cultos populares con enfoque etnográfico, esta distinción de los ámbitos humano y divino no opera, de hecho no existen en sí esos ámbitos, sino que se trata de una sola realidad, ésta, la que conocemos y en la que nos movemos, donde cohabitan el hombre, la naturaleza y los entes divinos, en una interrelación que integra a las partes en un destino común. Así, el santo, como entidad divina en sí mismo, es un habitante del mundo, un vecino del hombre, pero con cualidades y potencialidades diferentes, pero al fin y al cabo una entidad personal con la que se puede pactar, con quien se puede hablar, y a la que se puede convencer de que de algo que el hombre por sí sólo o no podría o le costaría mucho tiempo alcanzar. Como es considerado una persona, tiene voluntad propia, así que es susceptible de ver influenciada su voluntad a través de regalos –o en casos extremos- castigos para presionarlo. Siguiendo esta misma línea, al ser persona, tiene a la vez gustos y disgustos, por lo que es ambivalente, pues así como da, puede quitar, tiene una faceta dadivosa, pero también castiga. Hay que tratarlo con ciertas precauciones rituales, porque se considera que tiene personalidad, humor, deseos, amistades y enemistades, buenos y malos ratos, como todos nosotros, y nadie quisiera tocarlo justo en el punto que lo hace explotar.

La separación que se aprecia entre la festividad popular en estos pueblos tradicionales y los patrones oficiales de celebración litúrgica en la ortodoxia eclesial, nos llevan a deducir que las motivaciones en uno y otro lado son diferentes y lo que se busca con la celebración responde también a intereses distintos.

Conclusión

La idea que queremos rescatar es pensar a la religiosidad popular como una práctica social donde convergen tradiciones diferentes y que se expresan en manifestaciones rituales con identidad propia, lo cual, es muy valioso y sugerente para México, entendido como un contexto pluriétnico, donde esa pluralidad ha sido muchas veces negada en aras de una sola identidad nacional dictada desde el grupo hegemónico. En palabras de Luis Millones, reconocemos una vivencia cultural en la cual “se descubre a la lejanía la oscurecida presencia del cristianismo detrás de las muchas capas de un mestizaje que no concluye”. (Millones 2010: 54).

En medio de los vertiginosos cambios sociales que vivimos en nuestra época contemporánea, generados en buena medida por un proyecto nacional hegemónico inserto en un contexto mundial globalizado, resulta muy interesante que las poblaciones locales, íntimas y tradicionales, mantengan una actividad ritual que les posibilita ciertas formas de relaciones sociales que favorecen redes de solidaridad y fortalecen sentimientos identitarios anclados en una cosmovisión común, no sólo a nivel singular, sino en un grupo de pueblos, barrios o colonias vecinas que forman un conjunto regional diferenciable de los que no comparten esta visión.

La fiesta religiosa popular se convierte así, en el engrane central donde se engarzan, de manera simultánea, cosmovisión, ritual, santos, necesidades materiales concretas, relaciones sociales, prácticas políticas, soluciones económicas, distanciamientos de las instancias hegemónicas –tanto en lo religioso, como en lo civil-, luchas por el poder –frente a la hegemonía, y también

al interior de las facciones de la propia comunidad-. El resultado de todo el conjunto es un sistema coherente, en cuanto que opera bajo una lógica singular propia, la cual se refuerza a través de la articulación de este engranaje en la celebración de las fiestas en un entorno social específico.

No podemos dejar de mencionar el impulso que esta dinámica proporciona a la identidad, pues se desarrollan actividades comunes donde el beneficio se comparte. La participación colectiva intensa en estas actividades crea un referente común en el santo, el trabajo, la fiesta, la diversión, los gastos y los beneficios que no recaen en un particular, sino en el grupo. Así pues, impulsada por su propia lógica interna, esta dinámica engrana lo económico, político, social y religioso, ayudando al amalgamamiento de una forma de existencia social concreta, que responde a las necesidades y antecedentes concretos del lugar donde se origina. La memoria que el pueblo, barrio o colonia guarda de su pasado, le ayuda a definir su identidad, en una continuidad, que no sólo es referencia al pasado, sino una proyección hacia lo venidero, donde la acción presente es la que asegura dicha continuidad.

Referencias bibliográficas

Auerbach Benavides, Cristina, “Una iglesia con el rostro encarbonado”, en: *Revista Magis*, Guadalajara, ITESO, núm. 434, junio-julio de 2013, p. 37.

Berlanga, José Luis; Lara, Éric y Ramírez, César, *Las fiestas del dolor: un estudio sobre las celebraciones del Niño Fidencio*. Consejo Estatal para la Cultura y las Artes de Nuevo León, México. 1999.

Báez-Jorge, Félix, *Debates en torno a lo sagrado*, Universidad Veracruzana, Xalapa, 2011.

Carozzi, María Julia, “Revisitando *La Difunta Correa*: nuevas perspectivas en el estudio de las canonizaciones populares en el Cono Sur de América”, en: *Revista de Investigaciones Folclóricas*. Vol. 20: 13-21, 2005.

Levinas, Emmanuel, *Los imprevistos de la historia*, Sígueme, Salamanca, 2006.

Millones, Luis, “Viaje al infierno: el dogma cristiano en las orillas del Pacífico Andino”, en: Félix Báez Jorge y Alessandro Lupo (Coords.), *San Juan Diego y la Pachamama*: 19-58, Editora de Gobierno del Estado de Veracruz, Xalapa, 2010.

Rabinovich, Silvana, “Espiritualidad de polvo y cenizas”, en: Shulamit Goldsmit (Coord.), *Memorias del 1° y 2° coloquios internacionales de Humanismo en el Pensamiento Judío*, Universidad Iberoamericana, México, 2002, pp. 48-63.

VIII. LA TRADICIÓN ORAL EN CONTEXTO RELIGIOSO COMO REFUGIO DE INTERSUBJETIVIDAD FRENTE AL EMBATE DESPERSONALIZADOR DE LOS PROYECTOS MODERNIZADORES EN MÉXICO

FUENTE ORIGINAL DE PUBLICACIÓN:

Ponencia presentada el 13 de noviembre de 2015. X Congreso Internacional de Historia Oral *El recurso de lo transdisciplinario en la historia oral para la comprensión de nuevas realidades intersubjetivas*. Sede: Instituto de Investigaciones Jagüey, San Martín de las Pirámides, Estado de México.

Introducción

En este breve escrito pretendo mostrar que los procesos modernizadores propuestos y patrocinados desde los grupos que detentan el poder en México, no pueden ser vistos como fórmulas mecánicas infalibles cuya aplicación –y éxito– dependa exclusivamente de un acto de decisión impositivo desde la cúpula dirigente. Ello implicaría considerar que aquellos grupos culturales inmersos en determinada nación pueden asumir indiscriminadamente lo que les sea mandado, por el mero hecho de que se les manda. En medio de un mundo globalizado bajo las características propias con que se ha configurado actualmente en lo económico y político, parece que las decisiones de poder responden a “oleajes” internacionales, de tal manera que los proyectos económicos nacionales se ven fuertemente influenciados por las tendencias operantes en estas redes de interrelación mundializada. Sin embargo, al interior del estado nacional, la implantación de políticas domésticas para lograr quedar “enganchados” a este “tren del progreso”, no son recibidas con la misma convicción por todos los grupos *ad intra*.

De no considerarse la dinámica cultural propia de cada grupo en relación con las dinámicas interculturales históricamente configuradas en cada nación,

(que a su vez se integra en un modelo mundializado), se corre el riesgo de imponer modelos externos de forma arbitraria y autoritaria, incrementando las tensiones sociales al interior de un país y debilitando los nexos que articulan su vida social. El problema de fondo en esta cuestión intercultural es la toma de postura frente a una realidad cultural diferente a la propia que puede ser minusvalorada por enfoques etnocéntricos posicionados de manera férrea, innegociable e incuestionada en un “nosotros” del cual no forman parte aquellos sujetos sociales pertenecientes al ámbito de los “otros”, que desde el “nosotros” pudieran ser rechazados *a priori*. Las consecuencias previsibles de no integrar los aportes hechos desde las ciencias sociales a este problema son graves por implicar mecanismos de imposición de parámetros culturales totalmente ajenos a los de los pueblos receptores de la cultura occidental, lo que conlleva violencia ideológica y un paulatino menoscabo de los diferentes sustentos culturales autóctonos que a la larga llevaría a una irreparable pérdida con todas sus consecuencias sociales. Así, frente al embate despersonalizador de los procesos modernizadores, las comunidades tradicionales en México han ideado y desplegado a lo largo de su historia estrategias sociales que les han redituado en identidad, cohesión social y preservación de su cultura local, en esos procesos, las prácticas religiosas populares han servido como una privilegiada *región de refugio*¹ y la Tradición Oral implícita en esas prácticas culturales es un poderoso vehículo de transmisión y reproducción de cultura.

Etnocentrismo y negación del otro

Las culturas que se han desarrollado desde hace siglos en lo que hoy se conoce como el continente americano, han sido muy frecuentemente observadas e interpretadas desde otras lógicas, quedando generalmente confinadas a lo que el

¹ Cfr. Gonzalo Aguirre Beltrán, *Regiones de refugio: El desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en mestizoamerica*. México, Instituto Nacional Indigenista-Secretaría de Educación Pública. 1967.

extraño diga que son. El término: *cuarto mundo*, al que recurre Brotherston al intitular su libro², ilustra claramente esa tendencia. América viene a insertarse como un mundo más en los ya entonces conocidos: Europa, Asia y África. Adquiere un lugar en un plan ya diseñado, y una caracterización no emanada de su propia voz, sino desde comparaciones con otra cosa que no es ella misma.

En medio de los vertiginosos cambios sociales que vivimos en nuestra época contemporánea, generados en buena medida por un proyecto nacional hegemónico inserto en un contexto mundial globalizado, resulta muy interesante que ciertas poblaciones campesinas de origen indígena en contextos mesoamericanos mantengan una actividad ritual que les posibilita ciertas formas de relaciones sociales que favorecen redes de solidaridad y fortalecen sentimientos identitarios anclados en una cosmovisión común, no sólo a nivel pueblo, sino en un grupo de pueblos vecinos que forman un conjunto diferenciable de los que no comparten esta visión. En estos casos, dichas comunidades no dejan de integrarse a un contexto social, más amplio que su propio pueblo, que es el estado-nación donde se encuentran, sin embargo, la forma como quedan integrados a éste modelo político moderno resulta *sui generis*, pues es evidente que su forma de ser ciudadanos mexicanos es diferente al resto de la población mestiza que se adscribe simplemente como ciudadano moderno de un país determinado.

La característica dinámica de la cultura resulta imprescindible para entender ciertos procesos sociales que implican la resignificación y reelaboración simbólica de los contenidos presentes en una cultura que entra en contacto con otra en desigualdad de circunstancias, es decir, en una relación de poder asimétrica, donde se imponen a una cultura subalterna, los elementos propios de la cultura dominante. En dicho proceso, no podemos pensar que el cambio en la cultura

² Cfr. Gordon Brotherston, *La América Indígena en su Literatura: Los Libros del Cuarto Mundo*. México, Fondo de Cultura Económica. 1997.

subalterna se limite al mero desplazamiento absoluto de sus parámetros culturales, para someterse indiscriminadamente a lo impuesto desde la cultura dominante, como si el resultado de este proceso social, implicara la desaparición total de uno de los actores que se convertiría en un sujeto totalmente pasivo y receptor (cultura sojuzgada), quedando solamente la cultura dominante y sus actores como agentes activos del proceso histórico-social. ¿Qué pasa con la cultura subalterna en estos contextos?, ¿realmente es epistemológica y ontológicamente posible que se despoje de su perspectiva cultural para adoptar otra? Desde el enfoque en que nos posicionamos, la respuesta a esta última pregunta es rotundamente negativa, y para poder responder a la primera, es imprescindible considerar las estrategias sociales que históricamente emplearon estos grupos subalternos frente al poder hegemónico para “traducir” los parámetros impuestos desde la nueva oficialidad, al ámbito operativo local.

Insistimos, cultura e identidad, tal y como enfatiza Gilberto Giménez, son parte de una misma realidad indisociable e implican la diferenciación entre lo propio y lo ajeno en orden a la sobrevivencia como grupo social. Así pues, los términos de cultura e identidad, entendidos como procesos que implican refuncionalización y reelaboración simbólica, en el contexto social e histórico de América Latina –eminentemente pluricultural-, resultan una aportación muy pertinente, pues permite interpretar una realidad social sin dejar de considerar la existencia y empuje de los grupos subalternos. La imposición desde la hegemonía, encuentra en los grupos sometidos una respuesta dinámica donde se generan estrategias de refuncionalización simbólica, que por un lado, le dejan vivir en el nuevo contexto en que se halla inmerso, y por el otro lado, le posibilitan la continuidad histórica y cosmovisional. Se trata de una interpretación que permite reconocer que el otro existe, punto crucial en la forma de entender la relación interna entre culturas que por su configuración histórica, se desarrollan en contextos pluriculturales negados y reinterpretados desde la hegemonía que detenta el poder.

La religiosidad popular como forma de existencia social generadora de identidad

La religiosidad popular en su complicada constitución incorpora elementos de la religión oficial seleccionados por los habitantes de un pueblo determinado, de acuerdo a su propia experiencia y necesidades históricamente concretas, las cuales corresponden a su realidad económica, política y de organización social.

Este fenómeno implica una red de relaciones sociales que posibilita en la vida material la irrupción de los elementos abstractos contenidos en la cosmovisión. En las comunidades campesinas de ascendencia indígena, la religiosidad popular incorpora elementos del bagaje cultural mesoamericano refuncionalizados a lo largo de años de presiones externas –tanto políticas, como económicas y religiosas- en una creativa selección de seres sobrenaturales, relacionados con fuerzas naturales y necesidades colectivas concretas. La coordinación entre estos elementos sólo es posible gracias a la intervención de sujetos concretos que actúan con el apoyo comunitario en una lógica operativa que resulta fuera de toda lógica para la iglesia oficial.

Queda claro que la religiosidad popular como proceso social históricamente determinado involucra elementos identitarios -como la figura del santo patrono del barrio- que crean una referencia común al interior de la comunidad, lo cual permite la distinción entre lo propio y lo ajeno, entre lo interno y lo externo. Este proceso tiene que ver más con las dinámicas sociales concretas, que con una abstracción ajena al mundo material.

La estructura organizativa que conlleva el culto a los santos en estos pueblos, implica no solamente los elementos abstractos contenidos en su cosmovisión –los cuales establecen la posibilidad de un lenguaje común que posibilita la vida ritual comunitaria- sino que más bien, y en mayor medida, ponen en juego las relaciones sociales y económicas que se convierten en norma de conducta social no escrita pero por todos entendida, aún cuando no la acaten. Esto se puede observar con la irrupción de sectas protestantes en la zona y el

rechazo comunitario, no a la profesión de tal o cual denominación, sino a la no-participación de los conversos en los eventos colectivos; pudiéndose dar el caso de la exclusión de un católico que niega su aportación al esfuerzo comunitario, o bien, por el contrario, la inclusión y aceptación de un protestante que asume su responsabilidad en la participación comunitaria.

La organización social y económica que implica la religiosidad popular, posibilita el desarrollo de actividades comunitarias que ayudan a la cohesión social en el interior del pueblo, y su interrelación con los pueblos vecinos participantes. El esfuerzo por celebrar debidamente a los santos, es un esfuerzo invertido en asegurar continuidad a su especificidad como pueblo, a su forma de ser “pueblerinos”, diferentes a sus vecinos mestizos urbanizados, en otras palabras, una separación evidente entre los ámbitos de lo local y lo global.

Los procesos sociales que se entrecruzan en la dinámica de la religiosidad popular en estos contextos culturales, posibilitan la vigorización y el desarrollo de las redes sociales que cohesionan la comunidad y optimizan su funcionamiento en lo económico y político. Esto favorece la integración de los individuos y los grupos dentro del pueblo, fortaleciendo los lazos de parentesco o amistad, y ampliando las posibilidades de establecer nuevos nexos tanto al interior, como al exterior del mismo.

No podemos dejar de mencionar el impulso que esta dinámica proporciona a la identidad, pues se desarrollan actividades comunes donde el beneficio se comparte. La participación colectiva intensa en estas actividades crea un referente común en el santo, el trabajo, la fiesta, la diversión, los gastos y los beneficios que no recaen en un particular, sino en el grupo.

Impulsada por su propia lógica interna, el ritual engrana lo económico, político, social y religioso, ayudando al amalgamamiento de una forma de existencia social concreta, que responde a las necesidades y antecedentes concretos del lugar donde se origina. La memoria que el pueblo guarda de su pasado, le ayuda a definir su identidad, en una continuidad, que no sólo es

referencia al pasado, sino una proyección hacia lo venidero, donde la acción presente es la que asegura dicha continuidad.

Dos ejemplos de Tradición Oral desde la etnografía contemporánea

La escobita del casamiento en Xalatlaco, México

Los *huehuetlahtolli*, literalmente significan “palabra de los viejos” en náhuatl. Son una expresión literaria llena de belleza poética y de un marcado y profundo carácter ético. Conocemos varios ejemplos de estas expresiones lingüísticas gracias a los cronistas del s. XVI que registraron varios de estos discursos festivos y llenos de una propuesta moral, sentido existencial y valores culturales. Dichos ejemplos provienen directamente de informantes indígenas que los conocieron y vivieron en época prehispánica. Sin embargo, desde la etnografía contemporánea, es posible encontrarnos aún en comunidades indígenas, o bien de origen indígena, con formas de expresión oral pronunciadas en contextos rituales y expresiones poéticas en lenguas indígenas, que recuerdan mucho a la forma y estilo de los *huehuetlahtolli*.

Aún hoy se conserva la tradición oral de esos *Huehuetlahtolli*, claro que mezclada con diversos elementos del cristianismo, pero lo sorprendente es que se conserve la forma de transmisión de esos valores morales de padres a hijos de una forma eminentemente indígenas después de tanta violencia, tanto expresa como velada, que durante más de 500 años han experimentado estos pueblos. Se trata de un nuevo sentido educacional, la educación como resistencia y sobrevivencia cultural. Como ejemplo quiero mencionar una experiencia vivida con una comunidad náhuatl del estado de México, en un pueblo llamado Xalatlaco en el Municipio del mismo nombre, en el valle que se encuentra geográficamente en medio de Toluca y la Ciudad de México. Se trata de la sobrevivencia de un *huehuetlahtolli* que dirige la madrina a su ahijada un día antes de su boda. En presencia de su madre y abuelas y otras mujeres invitadas de su familia y la familia del esposo (es una ceremonia exclusivamente femenina), la madrina le

entrega a la ahijada una pequeña escobita de palma, delicadamente adornada con brillantina y pequeños símbolos tejidos en palma, a saber: palomitas, ratitas, canastos, escobitas, mazorcas, estrella, remolinos, caminos buenos que son rectos y caminos malos que están tejidos en espiral. Entonces le son dirigidas a la novia estas palabras al tiempo que se le da la escoba y se tocan los símbolos correspondientes:

“Bueno niña, ya te vas a casar,
tu marido te bajó las estrellas y por eso te vas a casar con él.
Tú debes saber ciertas cosas en tu hogar,
debes barrer la basurita que hay por allí,
y guardar tus cositas en tus chiquihuites,
para que tu casita esté siempre limpia
y no haya ratitas corriendo por allí.

Tú te debes creer sólo de tu marido,
y él se debe creer sólo de tí,
uno al otro nada más se deben de creer,
porque si no, si le andan creyendo a la gente
lo que dice por acá y por allá, a los chismes
entonces van a caer en el remolino
y no saben dónde van a parar,
por eso sólo créele a tu esposo y
que él te crea sólo a tí.”³

³ La fuente fue: Doña Agustina -simplemente así era conocida en Xalatlaco- vivía en la calle principal, sin número, pero era del dominio público pues era la encargada de la comunidad que hacía las **escobas del casamiento** y de las poquísimas que aún conservaba y transmitía el *huehuetlahtolli* en lengua náhuatl. Lo recopilé en marzo de 1996 y se publicó posteriormente en: Gómez Arzapalo, "La educación entre los nahuas: un acercamiento a su pasado y su presente", *Avatares. Cuaderno de filosofía y cultura* (México), no. 19: 9-21.

En otra versión, desde lo que resguardaba en su memoria una mujer casada, habitante también del pueblo de Xalatlaco, lo que se le dijo en esa ceremonia fue lo siguiente:

“Todo tiene significado, ve viendo (la escoba) para entender cómo son las cosas.

La **estrella** que el joven te bajó a ti, su novia, para convencerte, para que tú vayas al lado de él. Te bajó las estrellas.

Cuando ya hicieron su compromiso se dan un beso de compromiso los pichoncitos (se toman las **palomas** y se hace que se besen en el pico). Ya tienen su compromiso y entonces que nunca se crean ni el hombre ni la mujer los chismes, porque si lo hacen se meten en el **remolino**, para descomponer.

Nunca se deben de creer de otros.

Que la mujer barra (se toma la **escobita** que cuelga), porque luego anda de aquí para allá basurita y crecen **ratitas**.

El hombre va a arrimar la **mazorca**, porque es necesario que dé lo principal para el sostenimiento de la casa: la **mazorca** para las tortillas.

Cuando uno va por un **buen camino**, entonces forma su hogar. Pero cuando los hombres se creen de los que se les atraviesan en la calle, que nunca faltan, entonces agarran su **camino malo** que descompone el hogar, que engaña, que ya no son perfectos.

Una mujer que busca formar su casa, tiene que sembrar una **flor**, tiene que estar limpia su casa (se toma la **escobita** que cuelga), tiene que guardar sus cositas (se toma el **chiquihuite** o cesto) para que todo esté limpiecito.

Es todo.”⁴

2002.

⁴ Los elementos que cuelgan de la escoba son 23 en total: 1 estrella, 2 palomas, 3 remolinos, 2 ratitas, 3 mazorcas, 3 buenos caminos, 2 caminos malos, 3 flores, 2 escobitas y 2 chiquihuites. En esta transcripción he dejado resaltados en negritas los diferentes elementos que se van tomando con la mano a medida que se

Es asombroso, pues, ver esta preservación cultural en un proceso de continuas reformulaciones a lo largo del tiempo. Se trata de la forma de educar indígena transmitida de padres a hijos sin que medie una institución más allá de la familia misma.

Parentescos y decisiones de los Santos en las comunidades de ascendencia indígena

En base a la investigación etnográfica realizada en años anteriores en el pueblo de Xalatlaco, Estado de México, pude registrar la peregrinación de Tilapa (pueblo vecino de Xalatlaco de origen otomí) a Chalma, que pasa por Xalatlaco, portando la imagen del divino Salvador, o nuestro padre Jesús, que sostienen es hermano del Cristo de Chalma y lo llevan a ver a su hermano el 23 de abril. Esta peregrinación de los tilapenses pasa por Xalatlaco y debe parar a saludar a la Virgen de la Asunción en la parroquia y a San Juan en el barrio del mismo nombre. Los regidores de la parroquia y los mayordomos de San Juan tienen entonces obligaciones específicas para con la peregrinación, tal como organizar los preparativos para la recepción, y tener disponible comida y bebida para la gente.

Aunque hay otras muchas peregrinaciones a Chalma que pasan por Xalatlaco, los mayordomos de este pueblo no tienen obligación alguna para con ellos fuera de la hospitalidad indispensable (dejarlos usar los sanitarios de las casas y dar agua).

Este hecho resulta muy significativo, pues aunque es evidente y son bastante claras las relaciones que los mayordomos tienen *ad intra* de la comunidad, aparecen también bajo ciertas circunstancias especiales, obligaciones

pronuncian las palabras a la novia. (Cfr. Gómez Arzapalo, "La palabra indígena: el arte de formar rostros y corazones. (Los Huehuetlahtolli antes y ahora, en la poesía y el ritual)", Revista Kinkabán, número 3, enero-junio de 2013, pp. 9-16).

ad extra, es decir, fuera de los habitantes del pueblo, para con otra comunidad que los visita. Obviamente estas obligaciones hacia el exterior son recíprocas, es decir, los tilapenses pasan con su santo y son atendidos por los regidores de la Asunción y los mayordomos de San Juan, pero también es cierto que éstas mayordomías son tratadas con especial cuidado cuando asisten a la fiesta del Santo Santiago en Tilapa.

Este dato, se asocia mucho a lo registrado por Gilberto Giménez (1978) en San Pedro Atlapulco, Estado de México, cuyo “San Pedrito” peregrina una vez al año –en enero- al santuario de Chalma y es tratado de forma especial y bien diferenciada al trato a los demás santos asistentes. Es muy sugerente la explicación histórica que incluye al recordar que el pueblo de Atlapulco fue uno de los principales donantes, en material y mano de obra, cuando se construyó el santuario en el s. XIX. (Cfr. Giménez, 1978). Muy probablemente, en el lugar de nuestro estudio, estas relaciones de parentesco entre los santos correspondan a episodios históricos entre las comunidades en cuestión.

Hay una constante e intrincada relación entre poblaciones auspiciada por las fiestas de los santos, los cuales en ocasiones –como en Mazatepec y Ocuilansostienen que son los mismos, aunque el Cristo del Calvario es de bulto y fechado en 1537, mientras que el de Mazatepec es pintado sobre la roca plana y fechada la “aparición” el 14 de septiembre de 1826. Lo único que los hace muy semejantes es su tono marcadamente oscuro. En otras ocasiones, como en Amayucan, Morelos y Tepalcingo, Morelos, sostienen que sus cristos son “gemelos”. Otros, como Altatlahucan, Morelos, veneran el mismo Cristo que en el santuario de Tepalcingo, sin figurarse parentescos, lo “importaron” tal cual, siendo su fiesta mucho más importante que la del santo patrono San Marcos. Amecameca, en el Estado de México, tiene su Señor del Sacromonte, y entra al ciclo de ferias de cuaresma, correspondiéndole la suya el primer viernes de cuaresma, pero con celebraciones especiales al Señor del Sacromonte el miércoles de ceniza. Lo interesante es que los mayordomos del Sacromonte, van a Chalma un miércoles

antes del miércoles de ceniza a prepararse para su celebración y regresan caminando previendo el tiempo para llegar a tiempo para ultimar detalles y celebrar el Carnaval el miércoles de ceniza en honor del Señor del Sacromonte, lo cual repite lo que más arriba señalé en el caso de Ocuilan, Chalma se convierte en un referente de inicio para el ciclo. Y aún hay más acerca de Amecameca, ahora en relación a Tepalcingo, pues ésta última comunidad, en la iglesia de San Martín, tienen una imagen del Señor del Sacromonte y cuenta con una mayordomía. El lunes santo, estos mayordomos de Tepalcingo llevan la imagen del Señor del Sacromonte a Amecameca, donde son recibidos por los mayordomos del Sacromonte de Amecameca. Allí dejan la imagen y regresan a Tepalcingo. Semanas más tarde, en junio, los mayordomos del Señor del Sacromonte de Amecameca van a Tepalcingo a regresar la imagen del Señor del Sacromonte que los de Tepalcingo habían llevado en la semana santa.

Antes de dejar de lado al Señor del Sacromonte, cabe mencionar que Milpa Alta tiene su Señor del Sacromonte con su mayordomía y que asisten anualmente a Amecameca. Pero sigamos con Tepalcingo, a esta población le corresponde el tercer viernes de cuaresma, y la portada de la iglesia, cada año, es puesta por una delegación proveniente de Iztapalapa, en el D.F., que son parte de los organizadores del vía crucis que se lleva a cabo cada año en esta delegación capitalina.

Pasemos ahora a Tlayacapan y Tepoztlán, en Morelos con la Virgen del Tránsito. Según refieren los habitantes de Tlayacapan, la Virgen del Tránsito estaba antes en Tepoztlán, y como en Tlayacapan había buenos restauradores de imágenes, la llevaron allá para que fuera remozada, cuando estuvo lista los de Tlayacapan avisaron a los de Tepoztlán para que fueran a recogerla, pero la imagen se puso tan pesada que no la pudieron mover y allí se quedó, en Tlayacapan. A este pueblo le corresponde el cuarto viernes, y en esa fecha se organiza una peregrinación especial de Tepoztlán a Tlayacapan a la iglesia de la Virgen del Tránsito, la cual, cuenta con mayordomía tanto en Tepoztlán como en

Tlayacapan, y también –aunque más aislada- en Milpa Alta, los cuales también peregrinan a la Virgen del Tránsito de Tlayacapan el cuarto viernes de cuaresma.

Después de haber presentado someramente estos datos de campo, resulta evidente la existencia de una complicada red de interrelaciones entre pueblos de una misma región, cercanos y lejanos, auspiciados en la figura de los santos y sus parentescos, en algunos casos, o sus decisiones, en otros, como la Virgen del Tránsito que se quiso quedar en ese lugar y hermanó a dos poblaciones, etc. lo cual queda amparado y resguardado bajo la Tradición Oral de un pueblo.

Conclusión

El proceso de globalización tal y como se ha venido desarrollando, no solamente involucra las economías nacionales orientadas hacia la homogenización en vistas a obtener rendimientos mayores y más controlados por un pequeño grupo de poder que resulta aparentemente inexistente, como si el proceso fuera anónimo y con vida propia. También resultan involucradas intrínsecamente las culturas de aquellos lugares que se integran a esta avalancha, pues si por un lado las principales repercusiones son políticas y económicas a nivel “nación”, por el otro, las culturas locales se ven brutalmente golpeadas por un modelo de irrupción repentina en su proceso histórico autóctono, frente al cual –generalmente- no pueden sobrevivir como entidades culturales diferentes y originales.

La fuerza de la globalización es tal, que es difícil pensar que se detenga o que cambie radicalmente el modelo con tal de respetar a las culturas locales. El común en este proceso es que dichas culturas entren en un proceso de integración abrupta disolviéndose los pilares tradicionales en los cuales descansaban sus estructuras originales –culturalmente hablando-. El porvenir de las innumerables culturas locales aparece incierto, y francamente turbio. Sin embargo, hay algunos lugares que han sido capaces de integrarse a partes del modelo globalizante, sin perderse absorbidos por el remolino, es decir, han podido integrar de alguna manera sus economías locales al modelo capitalista “exterior” a

sus comunidades sin perder por eso su identidad cultural ni sus formas tradicionales de reproducirla, conservando así mismo sus cosmovisiones y formas de organización social en un creativo y dinámico proceso de reinterpretación, readaptación y refuncionalización de sus formas tradicionales. ¿Cómo lo logran? ¿qué mecanismos emplean? ¿qué estrategias sociales usan para conseguirlo? Me parece evidente que la tradición y ciertas formas concretas de ella, tales como la vivencia religiosa y sus rituales que la sustentan, la cosmovisión propia de un pueblo, las redes sociales que se sustentan y refuerzan a partir del trabajo conjunto para hacer praxis esas tradiciones se convierten en verdaderas *regiones de refugio*⁵ para las culturas locales. Enfoques de este tipo permiten una interpretación donde el *otro* –no considerado en la historia “oficial”- tiene cabida no como mero agente pasivo receptor de todo lo que se le impone, sino como una fuerza en relación dialéctica con la instancia hegemónica, donde se dan reacomodos, negociaciones y rupturas.

⁵ Cfr. Gonzalo Aguirre Beltrán, *Regiones de refugio: El desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en mestizoamerica*. México, Instituto Nacional Indigenista-Secretaría de Educación Pública. 1967.

Bibliografía

Aguado, José Carlos y Portal, María Ana

1992 *Identidad, ideología y ritual*. México, Universidad Autónoma Metropolitana.

Aguirre Beltrán, Gonzalo

1967 *Regiones de refugio: El desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en mestizoamerica*. México, Instituto Nacional Indigenista-Secretaría de Educación Pública.

Báez-Jorge, Félix

1998 *Entre los nagueles y los santos*. Xalapa, Universidad Veracruzana.

Brotherston, Gordon

1997 *La América Indígena en su Literatura: Los Libros del Cuarto Mundo*. México, Fondo de Cultura Económica.

Giménez, Gilberto

1993 "Cambios de identidad y cambios de profesión religiosa", en Guillermo Bonfil Batalla (coord.), *Nuevas identidades culturales en México*. México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes: 23-54.

1996 "La identidad social o el retorno del sujeto en sociología", en Leticia Irene Méndez y Mercado (coord.), *Identidad: análisis y teoría, simbolismo, sociedades complejas, nacionalismo y etnicidad*. México, Universidad Nacional Autónoma de México: 11-24.

2000 "Territorio, cultura e identidades. La región socio-cultural", en *Globalización y regiones en México*. México, Universidad Nacional Autónoma de México- Editorial Porrúa: 19-50.

Gómez Arzapalo Dorantes, Ramiro Alfonso

2002 "La educación entre los nahuas: un acercamiento a su pasado y su presente", *Avatares. Cuaderno de filosofía y cultura* (México), no. 19: 9-21.

2013 “La palabra indígena: el arte de formar *rostros y corazones*. (Los *Huehuetlahtolli* antes y ahora, en la poesía y el ritual)”, Revista Kinkabán, número 3, enero-junio de 2013, pp. 9-16.

Good, Catharine

2001 “El ritual y la reproducción de la cultura: ceremonias agrícolas, los muertos y la expresión estética entre los nahuas de guerrero”, en Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*. México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes- Fondo de Cultura Económica: 239-297.

Wolf, Eric

2001 *Figurar el poder*. México, Centro de Investigaciones y Estudios Sobre Antropología Social.



Esta Antología se terminó el 2 de junio de 2018. Este esfuerzo reúne textos ya publicados previamente que, en su conjunción, ofrecen un panorama teórico amplio acerca del problema planteado en el título. Esta colección de “Antologías” pretende reunir en un solo volumen textos dispersos ya sea de un mismo autor a lo largo de sus años de investigación, o bien, los textos –ya previamente publicados- de diversos autores reunidos en un problema común. Este sello editorial pretende guardar memoria de los aportes reflexivos más sobresalientes entre alumnos y profesores de las asignaturas en Filosofía, Teología, Antropología, Sociología, Historia, Fenomenología de la Religión, etc. que sean pertinentes a la reflexión sobre la *Religiosidad Popular en México*. Está abierto a la inclusión de cualquier docente o investigador interesado, sin importar su adscripción institucional o escuela donde imparta su cátedra. Se divulga libremente en formato electrónico, sin ningún fin de lucro, en ánimo de contribución académica e intelectual a todo aquél que pueda estar interesado. Se permite la difusión y citación, respetando las debidas referencias que den crédito al autor de los textos.

El medio de difusión propio de esta Colección, bajo el sello de “Senda Libre”, será la página:

<http://www.bibliotecavirtualdereligionpopular.com/>

Perteneciente al:

Grupo Interdisciplinar de Estudios e Investigaciones sobre Religión Popular.

